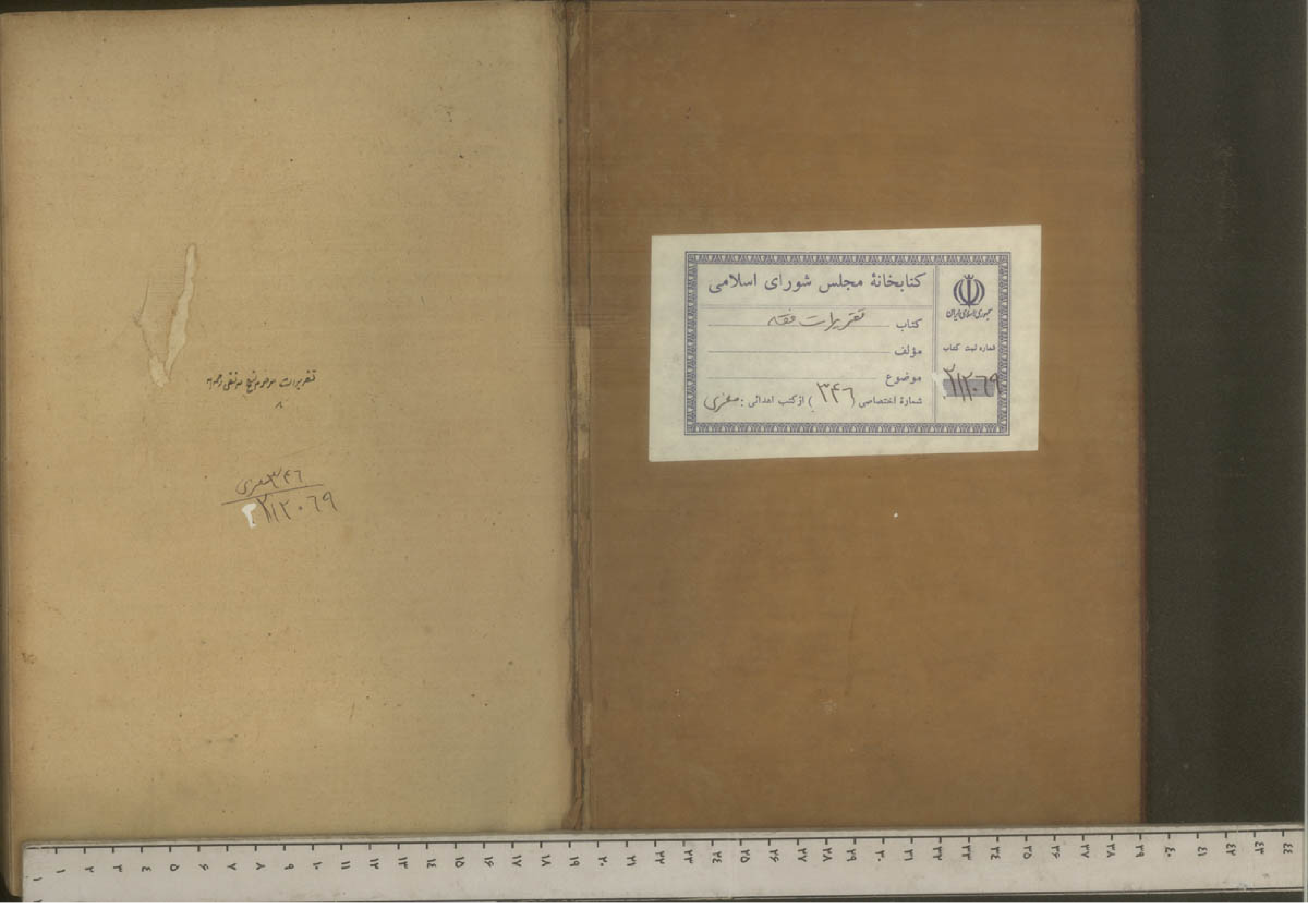


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب تقریرات فقه
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۲۰۶۹
شمارهٔ اختصاصی (۳۴۶) از کتب اهدائی:

تقریرات مرحوم شیخ مرتضی رحمه

٨

٣٤٦ سعری

٢١١٢٠٦٩

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

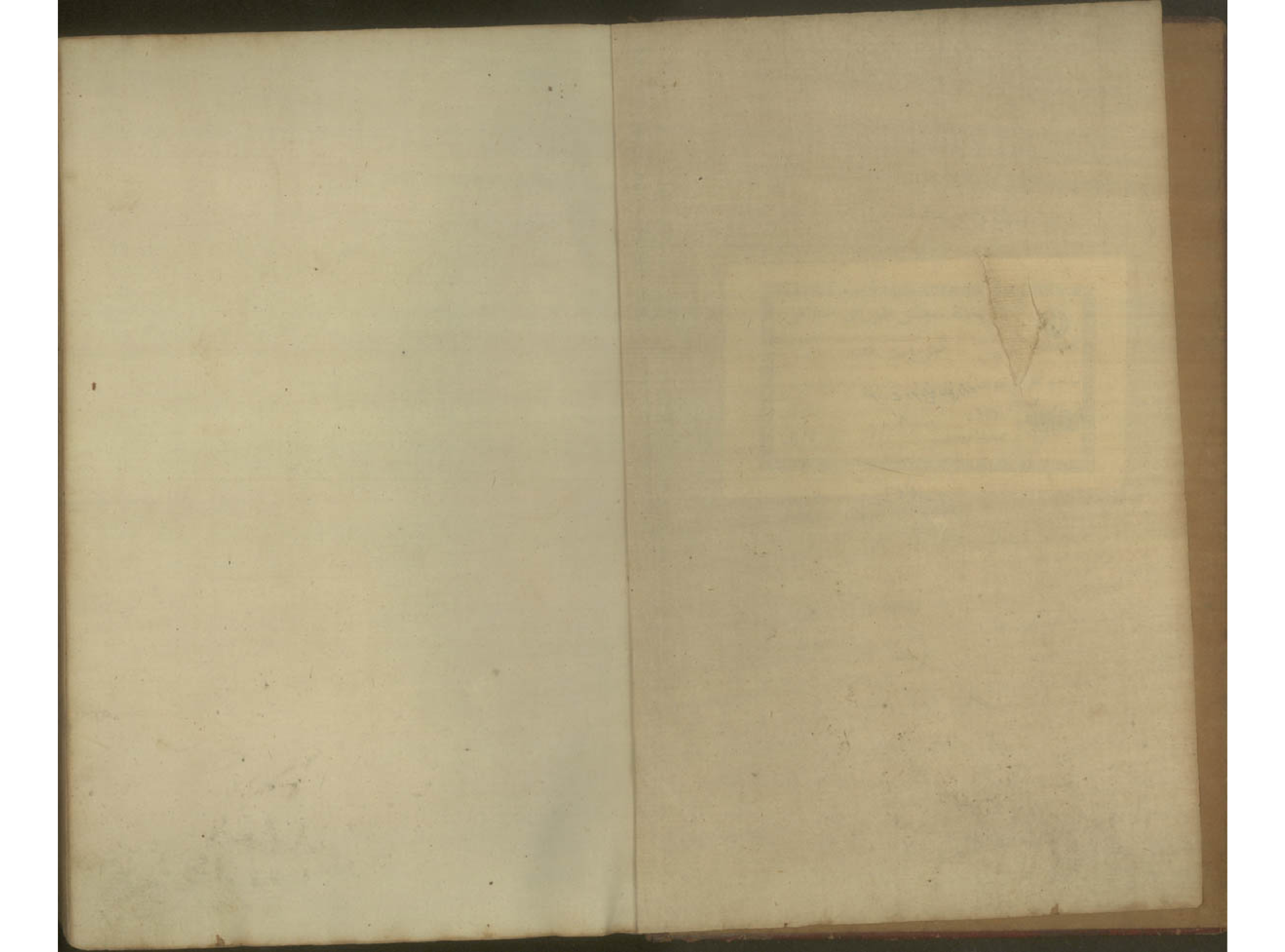
کتاب: تقریرات فقه

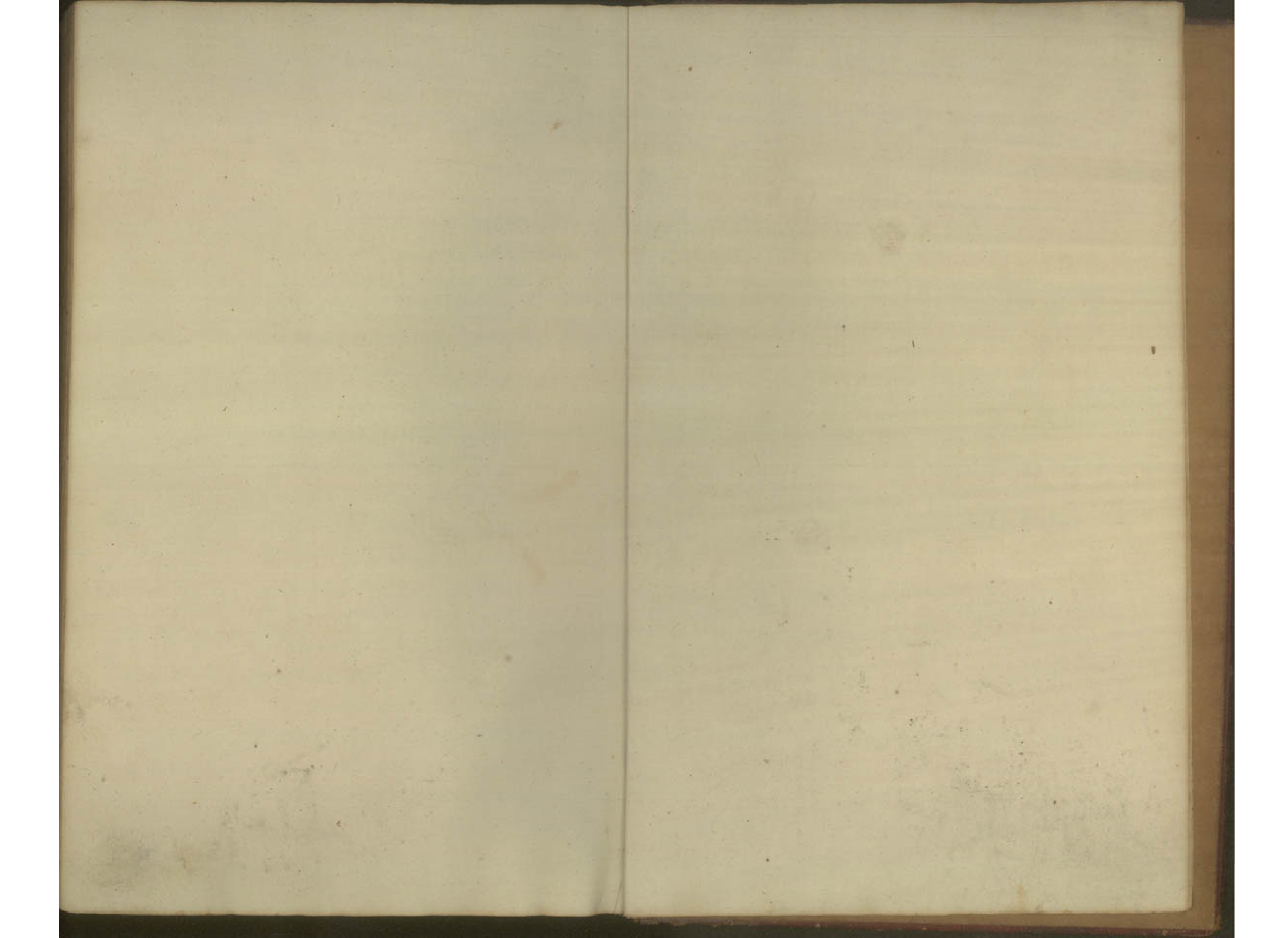
مؤلف

موضوع

شمارهٔ ثبت کتاب: ٢١١٢٠٦٩

شمارهٔ اختصاصی (٣٤٦) از کتب اهدائی: سعری





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين في الخمس وهو لغة رابع الكسور وشرعا اسم لحق في المال يجب بالحجة وقبيله وهو واجب في غنائم دار الحرب بعد اخراج المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد بالكتاب والسنة و الاجماع وظاهر الثلثة عدم الفرق بين ان يكون قد حواها العسكر اولا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان المغصوب مردود واطلاق العبارة يشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام وان كان الكل ح للامام عليه السلام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في ضه ويظهر من المنتهى حيث قال في رد الشافعي القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلا بالاية ان الاية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على المالك لكن ظاهر كلام الباقي بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة الذي حواه العسكر بناء على قسمته فلك كما عن الاكثر لعموم الاية نعم في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان لنا خمسه ولا دلالة فيها ظاهرا واما ما يؤخذ من الكفار غيلة فالظ انه لا خمس فيه الآن حيث الاكتساب فيراعى فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لغير الدعاء الى الاسلام ففي الحاق المغنوم بما اخذ قهرا من غير قتال او بما اغتنم بالقتال الغير الماذون او بالقتال الماذون وجوه متدرجة في القوة وقد ورد في غير واحد من الاخبار اباحة مال الناصب ووجوب الخمس فيه ويظهر من الحدائق اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد والظ من شرحي المفاتيح والارشاد للمحققين البهبهاني والاردبيلي الاتفاق على الخلاف واول الحلي خبر الجواز بالناصب المحارب للمسلمين لا لناصب العداوة ولعله لعدم الخروج بها عن الاصول والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى اطلاق العبارة وصريح غيرها كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن التحرير او من عينها كما هو ظاهر الوسيلة

وعبارة المبسوط والسرائر او يتخير بينهما كما في القواعد والشرايع وانكر ذلك كله في الحدائق محتجا بعدم الدليل وبما يظهر من الاخبار الواردة في حكم اراضي الخراج المصرح في بعضها بانه ليس للامام من ذلك قليل ولا كثير وكذلك خبر خصوص ارض خيبر فان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل وفي مطلق غير المنقول فالظ انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الادلة مثل الاية ورواية ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في ضمن عفوهم عليهم السلام عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم مما في ايدي الشيعة من الاراضي فله وجه ويؤيده خلو كلماتهم في باب احياء الموات من وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي عدا ما حكي من التحرير لكن الظ كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فليس في ذلك شهادة على السقوط كما ليس في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلا عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما بقي للمسلمين بعد اخراج الخمس فتامل واما اخبار الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي وان علمنا بكونها محياة حال الفتح لاحتمال انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها للمصلحة كما صرح بذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضا في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض من محكيه كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنمتم عام لكل ما استفيد واكتسب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة منصرف الى غنيمة دار الحرب ولعله لهذا اشتهر بين الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل نسب الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعي في الرياض الاجماع على عموم الاية هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة لها بالمعنى العام فتامل بعض متاخري المتاخرين في عمومها من جهة ظهور سياق الاية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن ففي المسالك وضه انه كل ما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وفي ق انه الحق بحجارة الرحى وكل ارض

فيها خصوصية بعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل بمثل النفط وشبهه وببعض
افراد الطين والحجر الذى يعظم الانتفاع بها مع بقاء صدق الارض عليه كحجارة النار والرحى
وطين الغسل فان فى صدق المعدن عليها فى العرف خفاء وان عدها جماعة منه كالشهيدين
وظاهر المحقق الثانى وقد عد البرام فى القواعد والروضة من المعادن الظاهرة فى باب احياء
الموات مع ان المحكى عن المنتهى التصريح بان المعدن ما كان فى الارض من غير جنسها وعن نهاية ومنع
اخرجته كما عن التذكرة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة مدعيا
فى صريح محكى الثانى وظاهر الاول انه قول علمائنا اجمع ومثلها المحكى عن نهاية ابن الاثير و
الازهرى وعن القاموس ان المعدن كمجلس منبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال
فى ما ذكره المص تمثيلا بقوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر
على بعض تفاسيره والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس فى الاربعة الاخيرة منصوص بزيادة
الملح وما عداها لا اشكال فى اطلاق اسم المعدن عليه فيبقى الاشكال فى الامور المتقدمة وفى
مثل المغرة والنورة والجص وعن الشيخ الجزم باندراجها فى المعادن وعن الحلى عد المغرة والنورة
والاعتراض على الشيخ فى الحل حيث حصر المعدن فى خمسة وعشرين ولم يعدهما واعتذر عنه المص
قدس سره فى المعتبر بانه لم يقصد بذلك الحصر بل عد اغلب المعادن وتوقف فى جميع هذه جماعة
من متاخرى المتاخرين ويمكن الاحتجاج للاولين بصحيحة ابن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن
الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل
المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بناء
على ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض للمعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل
والجص فتامل وفى رواية الشيخ بدل قوله هذا مثل المعدن قوله هذا المعدن فيه الخمس ولعل
دلالته حينئذ اوضح فتامل ومورد الاشكال فى هذه الامور ان وجوب الخمس من حيث المعدنية
ليراعى فيه النصاب ولا يراعى فيه مؤنة السنة او من حيث الاكتساب فينعكس المراعاة والاشكال

اشكال فى اصل الوجوب فى الجملة ومقتضى عمومات الوجوب فى الصنايع والاكتسابات بعد
مؤنة السنة السليمة فى المقام من معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز
على مطلق ما ركز فى الارض مما امتاز منها فى الجملة امكن التمسك له بصحيحة زرارة قال سئلته
عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان العبرة فى الاشتمال
على خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما تقدم عن البيان ذلك ان كان قبل العلاج
فلا ريب ان الحجارة التى يحصل منها النورة بالاحراق ليس فيها خصوصية وان كان بعده
فيدخل بالصنع من الطين بعد العلاج مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما
المعروف منها بالصينى فالخصوصية الموجودة فى حجارة النورة ليست بازيد من الموجودة فى
الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصينى وشبهه والسبحات الرفيعة بل يشكل
الفرق بين الطين الخاص التى يعمل منها هذه الامور وشبهها وبين الجص الغير المطبوخ ولعله
لذا قيل ان لوجوب الخمس فيما يحتاج الى عمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف والات
البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من ماخذه فلو وجد
شيئا منه مطروحا فى الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه
وبين ما صرح به المص والشهيد من ان ما يخرجه الانسان من المعدن فى ملك غيره فهو للمالك
وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج اجيرا ونحوه خلاف الظ وقد صرح غير واحد بوجوب
الخمس فى العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل والظ ان وجه الماء ليس معدنا للعنبر نعم
نازعهم المحقق الاردبيلى فى ذلك تفريعا على ما اعترف به من ان المتبادر من المعدن ما
استخرج من معدنه قال الآن يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد
اخراج المؤنة لتحصيلها مصفاة اجماعا نصا وفتوى وبلوغ الباقى النصاب وفاقا للجمهور المتاخرين
للاصل ولصحيحة البزنطى عن مولينا الرضا صلوات الله عليه قال سئلته عما اخرج من المعدن
من قليل او كثير هل فيه شئ قال ليس فيه شئ حتى يبلغ ما يكون فى مثله الزكوة عشرين دينارا

خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم يعتبروا نصابا بل عن الخلاف والغنية والسرائر
الاجماع عليه للاطلاقات اللازم تقييدها بالصحيح او الموثق بها كوهن دعوى الاجماع باشتهار
الخلاف بين المتأخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل وعن الحلبي والصدوق اعتبار بلوغ
دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم
ام لابد من بلوغه عشرين دينارا قولان منشأهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول
ولظهور الاقتصار في بيانه على عشرين دينارا مع ان الاصل في نصاب الزكوة الدراهم واعتبر
بالدنانير لانها عدل الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في الثاني فيدور الامر بين حمل الموصول
على المقدار من جنس الدينار وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال فيراد من الموصول المقدار
من مطلق النقد ولعل الاول اولى مع انه اوفق بالاصل وان كان الثاني اوفق بالاطلاقات
وظاهر الصحيح اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في لك الى ظاهر الاصحاب
ومن الرياض ظهور الاجماع عليه لانها تدل على ثبوت في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة
لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤنة خلافا لصاحب لك وبعض مشايخنا المعاصرين
فاعتبراه قبله اقتصارا على المتيقن في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الاخراج
ولو عرفا في بلوغ المخرج النصاب ام يجب فيما بلغه ولو باخراجات متعددة منفصلة ولو تخلل
الاعراض في الاثناء قولان من الاطلاق الصحيح ومن دعوى انصرافها الى الاخراج الواحد او الاخراجات
المتصلة عرفا وعليهما يبتني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر ت
وحاشية يع التوقف هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصريح جماعة اعتبار بلوغ نصيب
كل واحد النصاب وظاهر الصحيح كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في ت الا ان يقال ان ما يجب
في مثله الزكوة هو عشرين دينارا للمالك واحد وفيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في المعدن
استقلال الاشخاص في التكليف فاذا قيد المعدن بما بلغ النصاب فيرجع الى انه يجب على
كل احد اخراج الخمس مما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته يوم الاخراج

لانه الظاهر

لانه الظاهر فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كان النصاب عليها في صدر الاسلام
ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح فالخمس لاهله والباقي لواجده وان وجد في ملك
فهو لمالكه وعليه الخمس وليس له حق وضع مؤنة الاخراج والظ ان الموجود في ارض الانفال
مع عدم تملكه بالاحياء يملكه الواجد مع احتمال عدم تملك المخالف او الكافر له لما دل على
ان اموالنا لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء واما الموجود في الارض المفتوحة عنوة فالظ انه
للمسلمين لا كاصل الارض بل كسائر المباحات لهم ويحتمل عموم الاباحة وكون الناس فيها شرعا
سواء والظ تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم بل من ظاهر المنتهى عدم
الخلاف وتبعه في الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن
الظ جواز دفع القيمة لما سيجيء ولذا قال في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواجد جميع المعدن
فالخمس عليه وان قوي في مك مجمع الفائدة العدم لظهور الادلة في ذلك وان قياسه على الزكوة
في جواز الضمان فاسد ومال الى ذلك في المناهل اذا لم يترتب على الاخراج من العين ضرر ولا
فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء منعناه من العمل في المعدن كما عن الشيخ ام لا
لعدم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد وان كان
ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين الكبير والصغير لانه اهل للاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا
يخرج منه مؤنة غير مؤنة التحصيل والظ ان اول وقته بعد التصفية فيما يحتاج اليها والظ صحة
تداركها ما لجهة مالك فيضمن ما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس وفي مؤنة الاخراج
ما تقدم في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل انه نبات من البحر وقيل انه عين
من ماء البحر وقيل شيء تقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكله حيوان الا مات ولا ينقره طائر الا نصلت
منقاره ولا وضعت اظفاره الا انصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شيء في البحر ياكله بعض
دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو اعلى وجه الماء فيلقيه الريح الى الساحل ولا اشكال ولا
خلاف كما في لك ومن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيح الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم

من العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهرها عدم الفرق بين ما يوخذ من الساحل او من
البحر او من وجه الماء او من الجزيرة انما الاشكال فى انه يعتبر فيه نصاب الغوص او نصاب
المعدن او يفرق بين افراده او لا يعتبر فيه نصاب اصلا بل يدخل فى المكاسب فيخرج
منه مؤنة السنة او لا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيحة وربما يستظهر من وحدة
السياق فيه وفى غوص البحر اعتبار نصاب الغوص فيه وفيه نظر وفى لك انه ان اخذ من
تحت الماء فهو غوص ولو اخذه من وجهه فمعدن ومع قصوره عنه فكسب فيلحقه حكم ما
الحق به وهو حسن مع عموم ادلة المعدن له ولا يخ عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن
على العنبر قد عرفت التامل من المحقق الاردبيلى لان الظاهر المتبادر الشئ الماخوذ من معدنه
الآن يقال المتبادر الماخوذ من ماخذه المعين الذى لا يسبقه ماخذ آخر لا الماخوذ من
منبته فالاقوى ان غير الماخوذ من تحت الماء ليس عوضا فيتردد بين عنوان المعدن وعنوان
المكسب وظاهر الصحيحة وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع ان الملازمة تنفى اخراج مؤنة
السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ يابى تقييده بما بعد الاخراج فينتفى احتمال دخوله فى عنوان
المكسب ويتعين الاول وبعد ظهور الاجماع على حصر عنوانات الغنيمة فى الامور المعدودة
يتعين دخوله فى المعدن فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكى من الاكثر والاحوط اخراج الخمس منها
وان لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة التحصيل التى لا خلاف فى اعتبارها وتجب الخمس
فى الكنوز فى الجملة بالادلة الثلثة وقد عرف جماعة الكنز بانه المال المذخور تحت الارض
وزاد فى لك وضمه قيد القصد الى الذخر وان المختفى بنفسه حكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه
للادخار لا لمجرد الحفظ فى زمان قليل لكن فى كشف الغطا انه ما كان من النقدين مذخورا
بنفسه او بفعل فاعل وفيما فيه من التخصيص والتعميم نظر الآن يرجعا الى الحكم دون الموضوع
نعم ظاهر المحكى من جماعة موافقته فى تخصيص الحكم بالنقدين واختاره بعض مشايخنا فى مستند
وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات بل استظهر فى المناهل عدم الخلاف

فى عدم الفرق واستظهر ذلك من عبارة مجمع الفائدة مضافا الى خصوص صحيحة زرارة
المتقدمة فى المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس ودعوى اختصاص الركاز او الكنز
وضعا او انصرافا بالنقدين ممنوعة واشد منهما منعا ما ذكره شيخنا المعاصر فى مستنده
من دعوى تقييد اطلاقهما بالصحيحة الآتية فى نصاب الكنز قال سئلته عما يجب فيه الخمس
من الكنز فقال ما يجب فى مثله الزكوة ففيه الخمس بناء على ان حمل المثال فيها على الاعم من
العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى ولعله المستند فى حكم غير واحد بالخمس
فيما يوجد فى جوف الدابة وبطن السمكة والاقتصر بفهم للكنز بيانا فى ذلك ولذا عطف فى
القدوس الركاز على الكنز لكن الانصاف انصراف الركاز والكنز الى المدفون فى الارض
ولذا ذكر فى كشف الغطاء بعد ما عرفت من تعميمه بالمذخور بغير قصد ان ما يوجد فى ارض
الكفار مذخرا فى جدار او بطن شجرة او خباء فى بيوت او خشب او تحت حطب فهو لواجده
من غير خمس ويعتبر فى الكنز النصاب بلا خلاف وحكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه
مضافا الى ذلك صحيحة البزنطى عن مولينا الرضا عليه السلام قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز
فقال ما يجب فى مثله الزكوة ففيه الخمس وفى مرسلة المفيد فى المقنعة عن الرضا عليه السلام قال
سئل عن مقدار الكنز الذى يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكوة من ذلك ففيه الخمس وما
لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكوة فلا خمس فيه وفى الغنية ان نصابه دينار مدعيا عليه الاجماع
وهو شاذ وان جعله الصدوق فى اماليه من دين الامامية وظاهر الصحيحة كفاية بلوغ احد نصابى
الزكوة ولو كان مشكوكا من احد النقدين فلو كان عشرة دنانير قيمتها فى هذا الزمان مائتا درهم
وجب فيه الخمس بناء على ان ظاهر الرواية المماثلة فى مقدار القيمة فقط الآن يقال ان الظ
من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابه وان كان من غيرهما فيكفى قيمة احدهما
فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب فى مثله الزكوة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة
دنانير ومائتى درهم ولذا قال فى المنتهى ان هذا المقدار المعين معتبر فى الذهب والفضة

يعتبر فيهما ما تساوى درهم وما عداهما يعتبر فيه قيمة احدهما ثم حكى عن جماعة كالمحقق في نع الا قتصار
على نصاب الدينار ولم يعلم له وجه وفي لك انه ينبغي القطع بخلافه ثم ظاهر الصحيحة مساوات
الكنز للمال الزكوي في مبدء تعلق الحق لامن كل وجه حتى يقال باعتبار النصاب الثاني
للنقدين في الخمس ايضا فما في لك ضعيف جدا مخالف للاطلاقات مع اعترافه بعدم القائل
به وايضا فالظاهر من الصحيحة بلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو تعدد المدفون بخلاف
ما لو تعدد الاخراج من امكنة غير متصلة عرفا والظاهر تعلق الخمس هنا بالعين بل هو اتفاقي
كما حكاه بعض لكن الظ جواز اخراجه من قيمته يدل عليه ما رواه في الوسائل عن امير المؤمنين

من الكليني بسنده ع

عليه السلم فيمن وجد كنزا فباعه بغنم فقال امير المؤمنين عليه السلم ادخمس ما اخذت فانك انت
الذي وجدت الركاز وليس على الاخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه وحملها على اجازته عليه السلم لبيع
الحصة يا باه ظاهر التعليل لكن سند الرواية ليس بذلك ثم ان وظيفة هذا الباب وان كان هو
التوجه لبيان الخمس في الكنوز بعد الفراغ عن تملك الواجد لها الا انه جرى ديدنهم بذكر ما يملك
الواجد منها وما لا يملكه ثم ذكر ما يوجد في جوف الحيوان استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها
اما ان يكون ماخوذة من اراضي دار الحرب او من اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما
ان يكون عليها اثر الاسلام او شبه ذلك واما ان لا يكون كذلك اما الماخوذة من دار الحرب بل
من دار حرب في دار الاسلام مع فرض عدم الامان او لما يم كرنه سواء كان عليها اثر الاسلام
ام لا او في دار الاسلام وليس عليه اثره وكان الارض مباحة او مملوكة للامام عليه السلم او لقاطبة
المسلمين بناء على بقاء هذه الامور في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما مر في المعدن
فهي في جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما الماخوذة من دار الحرب فقد
صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف وعن ظاهر الغنية
الاجماع والظ ايضا عدم الخلاف في القسم الاخر كما استظهر في المناهل والحدائق لاصالة
الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة عصمة المال الثابتة بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد

اخراج

اخراج المالك المعلوم الكفر لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها
على ما كان عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها الكل من يحوزه بحكم قوله صلى الله عليه وآله وسلم
من سبق الى ما لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك من ادلة تملك المباحات
بالاحراز ولو كان الماخوذ من دار الاسلام عليه سكة الاسلام فلقطة على راى محكي عن المبسوط
وحكي القاضي والمص في كثير من كتبه وولده في الايضاح والشهيدين في ن ولك والمقداد
في فع والمحقق الثاني ونسبه في لك الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي ضه عن
ضد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه ولان المفروض
ما لضائع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام
مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة كونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم
فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك او الشارع ولموثقة محمد بن قيس
عن الباقر عليه السلم قضى علي عليه السلم في رجل وجد ورقا في خربة ان تعرفها فان وجد من يعرفها
والا تمتع بها ويجاب عن الاصول باندفاعها باصالة عدم عروض الاحترام الموجب لجواز التملك
بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان كونه لمسلم كما لا يوجبه احدهما
اتفاقا الا ان يدعى تقوى الظن في صورة ثابتة الدار بالاثر ويقال ان اثر الاسلام يدل على
سبق يد المسلم لانه الغالب واحتمال صدور الاثر من الحربي لمصلحة رواج السكوك بين المسلمين
نادر يكاد العلم بعدمه وتوعده وكذلك الدار امارة لكون الدافن من اهله فالمدفون في دار الحرب
مع اثر الاسلام يحكم بمقتضى الامارتين بكونه في يد مسلم فانتقل الى الحربي واما اذا كان في دار
الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما الا اذا ثبت كون الدفن
بعد اسلام الاهل وهذا غير معلوم فاذا كان عليه اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة
عن المعارض وبالجملة فالكلام هنا في اعتبار الظاهر في مقابل الاصل فالايراد بالنقض بما اذا
وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام او منع كون اثر الاسلام دليلا علميا على كونه في يد المسلم

ليس بما ينبغى فافهم ومن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها
بانها المال الضايع ومن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروفة المالك فالمراد تعريف الورق
مالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيدان اما الاول فواضح
واما الثانى فلانه يوجب حمل ما سيجئ من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على المكنوز
فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد فى الخربات التى باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم
فى باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد فى
الخربات على وجه يعلم عادة كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن
انه من المارة فالظاهر كونها لقطة فيحمل عليها الرواية وقد ترد بكونها قضية فى واقعة وفيه ان
محمد بن قيس هذا له كتاب عن الباقر عليه السلام فى قضايا امير المؤمنين عليه السلام والظاهر من بيان
الامام عليه السلام لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم اجمعين وكيف كان
فالحملان وان بعدا الا انه يقربهما معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام
قال سئلته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت
خربة قد جلى عنها اهلها فالذى وجد المال احق به ونحوها صحيحة الاخرى وحملها على التملك
بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيدور الامر بين
ارتكاب الحمل فيهما وبينه فى الموثقة السابقة ولا يخفى اولوية الثانى مع انه لو سلم التكافؤ
فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن
مالكه ولذا اختار جماعة تملك الواجد له وثبوت الخمس عليه وحكى عن الخلاف والغنية والسرائر
وغيرهم وقد يستدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما دل على
وجوب الخمس فى الكنز وفيه نظر اذ المسوق حكم الكنز بعد الفراغ عن تملكه كما فى المعدن
ولذا لم يتقيد بغير الموجود فى ملك مالك خاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين حيث
يستدل الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام فى دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم

ويرده الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك لاختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من اجتماع
الامارات كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول المالك
هذا كله اذا وجد فى ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ولو كانت مملوكة للغير كما لو كان
فى مبيع ابتاعه منه عرفه البايع او غيره المالك وجوبا بلا خلاف ظاهرا لما سيجئ من وجوب
تعريف ما فى جوف الدابة والموجود فى بعض بيوت اهل مكة واستدل عليه فى المنتهى
تارة على ما حكى بان المالك الاول يده على الدار فيده على ما فيها واليد قاضية بالملك
واخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا قضاء لظاهر اليد السابقة وفيه انه لو تم ما ذكر لدل
كالصحيحين السابقتين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به له ولو لم يكن قابلا
للادعاء كالصبى والمجنون والميت فيدفع الى ورثته ان عرفوا والا فالى الامام عليه السلام
مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة روايتى الموجود فى جوف الدابة
وفى بعض بيوت مكة مضافا الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف
نعم لو علم بعدم جريان يد البايع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يخص كلامهم بغير هذه
الصورة كما استظهره بعض وربما يحتمل لاجل الصحيحين كون الموجود للمالك وان علم
انتفاء سبق تملكه بان يكون له فيهما نظير اطلاق كلامهم كالرواية بان الموجود فى الصندوق
لمالك الصندوق الشامل لما اذا علم انتفاؤه عنه وفيه نظر لظهور اطلاق الصحيحين
كرواية الصندوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول و
ادعاه فهو له اجماعا من غير حاجة الى بينة ولا وصف لمقتضى اليد ولا يلتفت الى دعوى
المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة فى مقابل الحادثة وان لم يعترف به المالك
الاول فالمحكى عن المص والشهيدين والمحقق الثانى وجوب تعريف المالك السابق
وتوقف المص فى لقطة القواعد وهو فى محله بل الاولى المنع الا ان يكون اجماعا لعدم
جريان ما تقدم من ادلة ثبوت الحكم للمالك هنا الا ان يستنبط ذلك من الحكم الاول من

باب تنقيح المناط واتحاد الطريق نعم لو كان الوجه في تعريف المالك الاول ما ذكره في
المنتهى كان المالك الثاني بعد عدم اعتراف الاول بحكمه الآ انك قد عرفت ما فيه واما
المناقشة فيما ذكره من الترتيب في التعريف بمساوات الجميع في عدم اليد حال التعريف
وتساويهم في ثبوتها قبل ذلك وان قربت زمان يد احدهم لا يقتضي ترجيح في غير محلها
لان مقتضى ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة كما لا يخفى وكذا
مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كل ما احتجوا به او يمكن ان يحتج لهم على هذا الحكم يدل على
مراعات الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم اوقع وعلى اى حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة
واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على وجه التشريك او ادعاه بعضهم على وجه
الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص
جائت مسئلة التداعي وان ادعاه بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التورث ولم يعترف
به الباقي كان حكم الباقي حكم الكل لو لم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه
منه كما صرح به جماعة ولا يشاركه الباقون فيما اخذ وان كان كل جزء منه باعترافهم مشاعا
بين الكل لان ادعائه سبب لوجوب دفع حقه اليه فما يدفع اليه انما يدفع اليه على وجه كونه
حصته له فيتميز بنفس الدفع وان كان مشاعا قبله اذ لو بقى على الاشاعة وجب تقسيمه لم
يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حقه اليه اذ كان دفع الكل اليه واجبا كى يسلم له حصته
وكلاهما باطل نظير ما لو ادعى جماعة مالا لمورثهم واقاموا شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان
الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف المالك مع عدم كون الدار في
يد غيره واضح ولو كانت في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقديم قول المستاجر عند التداعي
في الكنز الموجود كما هو احد القولين في المسئلة الآتية وجوب تعريف المستاجر قبل المالك
فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبنى على بيان الفرد الغالب من كون الدار في يد المالك او
على تقديم قول المالك ومع فسبعد انكار المالك ينتقل الى مالك آخر ولا يلتفت الى المستاجر

مع احتمال

مع احتمال الالتفات وتقديمه اليه والضابط في هذا الباب بناء على الدليل الذي ذكروه
في اصل مسئلة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه اعطيه بمجرد دعواه ويلاحظ في
الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعي فان عرفه احد هؤلاء والا فللمشتري وعليه
الخمس اما مطلقا كما اختاره المصنف هنا والمحققان في يع وحاشيتها والشهيد في اللمعة وهو
محكي من النهاية والسرائر او مع عدم اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس
والمسالك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة ويوهنه الحاقي كلام الاولين
كان ما في الحدائق من نفى الخلاف عن كون ما يوجد في دار الاسلام مما ليس فيه اثره لواجده
سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك ويوهنه ما عن التنقيح
من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ في احد قوليه بل يحكى هذا القول من النافع و
المنتهى والتحرير لكن الموجود في النافع والمحكي عن المنتهى صريح في القول الاول فالظ تفرد
الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة اللقطة لا يشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق اللقطة
على المال المدفون قصدا او المذخور لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد في
المباحات من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول هنا غير بعيد
حتى على القول باللقطة في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر ت فما في لك من ان الموجود
في الاراضي المملوكة لا يقصر عن الموجود في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها لقطة محل تامل
اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع في الاول بالتعريف
الخاص لملاك الارض فاغنى ذلك عن التعريف العام الواجب سنة في اللقطة ضرورة ان
المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب للثاني هو التعريف العام كما لا يخفى على المعتبر
المتامل نعم لو ثبت ما تقدم عن التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيد عدم وجوب التعريف
العام بعد التعريف الخاص ما سيجئ من الرواية فيما يوجد في جوف الدابة لبعد حملها على
ما ليس فيه اثر الاسلام ثم ان المصنف قدس سره لم يتعرض لحكم ما يوجد في ملك الغير الذي لم ينتقل

الى الواجد والظ ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد فيما انتقل اليه بالبيع من وجوب
تعريف المالك فان لم يعرف به فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابرهيم
عليه السلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه
ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها
قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب نعم يحتمل ان يحمل
موردها على المعلوم كونه لمسلم دفنه قصدا فاذا لم يعرف به اهل الدار كان مجهول المالك
فيتصدق به وجوبا لكن الكلام فى جواز الاخذ ويظهر من محكى الخلاف عدمه قال اذا وجد
ركازا فى ملك مسلم او ذمى فى دار الاسلام فلا يتعرض له اجماعا انتهى وح فيمكن ان يكون ما
ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد اما معصية او اتفاقا وكذلك يجب
التعريف ثم يملك الموجود بعد تخميسه عند المص وجماعة من غير تعريف عام لو اشترى دابة
فوجد فى جوفها بعد الذبح شيئا او خرج منه قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيح عبد الله بن
جعفر قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسئله عن رجل اشترى جزورة او بقرة للاضاحى فلما ذبحها
وجد فى جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البايع
فان لم يكن يعرفها فالشئ لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث اشتمالها على وجدان
صرة الدراهم عموم الحكم لما عليه اثر الاسلام وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة
فيما اذا وجد فى الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين فى حاشيتيهما على يع
وظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين وفاقا لما سيجئ من عبارة المحكى
وما حكاه فى السرائر عن سلار الان يتمسك بتنقيح المناط اذا علم بوجوده فى جوفها فى ازمنة
تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند ابتياعه من المالك فيشكل وجوب تعريفه ايضا لان
الرواية محمولة على الغالب من صورة العلم بوجوده عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا
او غائبا والبايع وليا او وكيلا ففى وجوب تاخير التعريف الى حين البلوغ والحضور او تولية

وجهان

وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب فى ك والذخيرة الى الاصحاب القطع
بذلك وعن الحدائق ظهور الاتفاق وهو مشكل خصوصا مع خلو الصحيحة لعدم دخوله
فى الكنز واحتياج الالحاق فى الحكم الى نص او تنقيح مناط قطعى ولا طلاق قوله كلما كان
ركازا فخمس منصرف الى المركوز فى الارض نعم لو دخل فى ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد
مؤنة السنة بناء على عد مثل ذلك من الاستفادة والاكتساب كما يظهر من محكى السرائر
حيث قال اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد فى جوفه شيئا بمقدار
الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه اعطيه وان لم يعرفه خرج منه الخمس
بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنايم والفوايد وكان له الباقى وكذلك حكم من ابتاع سمكة
فوجد فى جوفها درة او سبيكة او ما اشبه ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجده
المشترى فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسى رحمه الله لم يعرف مالك
السمكة الدرة بل ملكها المشترى من دون تعريف البايع ولم يرد بهذا نص عن اصحابنا ولا
رواه من الائمة احد منهم والفقيه سلار فى رسالته يذهب الى ما اخترناه وهو الذى يقتضيه
اصول مذهبنا انتهى وصريحه كون الخمس فى الموجود فى جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب
وعدم الفرق بين الموجود فى جوف الدابة والسمكة خلافا للمص وجماعة حيث قالوا لو اشترى
سمكة فوجد فى جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس الواجب فى الكنز لا فى
الاستفادات ولعله لان الموجود فى جوف السمكة غالبا غير مملوك لمالكها لان الحيازة المملكة
لها لا يوجب تملك ما فى جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب دخول
المال فى جوفها مع ما يعتلفه والظ اعتلاف المالك لها والاصل عدم اعتلاف غيره وعدم كون
المال من الغير دخل فى علف المالك وفيه ان السمكة قد يكون فى ماء محصور مملوك للمالك يحبث
يكون نشرها فيه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب
فى الاضاحى التى هى مورد الصحيحة والاصل عدم جريان يد المالك على ما فى جوفه وان اريد ثبوت

يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار فى السمكة ايضا ولذا قال فى التذكرة
على ما حكى الى مساواة السمكة للدابة فى وجوب التعريف كما تقدم عن الحلى وسلار لكن
من حيث ان القصد الى حيازة السمكة يوجب تملك جميع ما يشتمل عليها لكن المتجه على هذا
وجوب دفعه اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره فى زوال تملكه الآن يلحق بالاعراض
فالاولى التمسك فى وجوب التعريف فى الموجود فى جوف الدابة المذكورة وفى عدم التعريف
فى السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب يد عليه بعد خروجه من البحر ولا يجدى فرض العلم
بجريان اليد عليه من محترم المال قبل وقوعه فى البحر لخروجه عن ملك مالكه بالاعراض كما
ورد فى مسئلة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التى يستفاد منها ذلك كخبر
ابى حمزة عن ابى جعفر عليه السلام ان رجلا عابدا من بنى اسرائيل كان محارفا الى ان قال فاخذ
غزلا فاشترى به سمكة فوجد فى بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف فجاء سائل فدق الباب
فقال له الرجل ادخل فقال خذ احد الكيسين فاخذ احدهما وانطلق فلم يكن اسرع من ان دق
السائل الباب فقال له الرجل ادخل فدخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما
انا ملك من ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروى
عن الراوندى فى قصص الانبياء كان فى بنى اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه امرئته
فى طلب الرزق فابتهل الى الله فى الرزق فرأى فى النوم قيل له ايما احب اليك درهمان من
حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت راسك فانتبه فرأى الدرهمين تحت
راسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته امرئته اقبلت عليه كاللائمة
واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها فاذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم
والمروى عن امالى الصدوق عن سيدنا زين العابدين عليه السلام ما مضمونه ان رجلا شكى اليه
الحاجة فدفع اليه قرصتين فقال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذ
باحدهما سمكة الى ان قال فلما شق بطن السمكة وجد فيه لؤلؤتين فاخرتين فباعهما بمال عظيم

ونحوه المحكى عن تفسير العسكرى صلوات الله عليه وعلى آبائه وولده ثم ان الحكم بوجوب
الخمس فيه كما هو ظاهر كلمات جمع منهم مشكل جدا لما عرفت فى مسئلة الدابة من عدم الدليل
وعرفت من الحلى كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود
فى جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان فيه اثر الاسلام وغيره وخالف هنا ايضا المحقق والشهيد
الثانيان فى حاشيتهما على يع فحكما بكون الاول لقطة فهما يعممان حكم اللقطة فى كل ما كان
عليه اثر الاسلام ووجد فى ارض الاسلام نعم يمكن ان يخرج هذا بالخصوص من جهة ورود
الرواية فى السفينة المنكسرة وكون ما لم يخرجه البحر ملكا للواجد لكنه مشكل لعدم العلم بكون
الموجود من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او من خارجه والله العالم ويجب الخمس فى ما يخرج من
البحر على وجه الغوص للاية بالتقريب المتقدم والاجماع المحكى مستفيضا كالنصوص لكنها بين
مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيحة عمار بن
مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من البحر والمعادن والغنيمة والحلال المختلط
بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية البزنطى عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عما
يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد ومن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه
دينارا ففيه الخمس والظ ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه يتفارقان فيما يخرج بالالة من
دون غوص فى الماء وفيما يخرج من الشطوط بالخوض فاما ان يناط الحكم بكل منهما واما ان تقيد
اطلاق كل منهما بالاخر او يدعى تقيده به من جهة الانصراف فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان
يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثانى بالبحر واطلاقه بالنسبة الى الاخراج بالالة محمولين على الغالب
فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثانى ويكون تقييد الاول بالغوص واطلاقه بالنسبة الى الخوض فى
الشطوط محمولين على الغالب وعلى اى تقدير فينبغى القطع بعدم شمول الموضوع لما يؤخذ من وجه
الماء واقوى الوجوه الاربعة ثانيها فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص وان كان من المباحات
الاصلية ولا فيما يخرج بالالة خلافا للمسالك ونفى عنه البعد فى الغنائم مع احتمال الوجوب فى

الامرين او في احدهما بناءً على الوجوه التي عرفت في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب
الغايص الالة معه فاخرج بها كان غوصا وهل يعتبر في المخرج ان يكون من المباحات الاصلية
كالجواهر والذهب الغير المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا غارقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا
وجهان اقواهما الاول للاصل وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق للمخرج من غير خمس ان
شهدت القراين باعراض صاحبه والا فهو لمالكه ان كان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغايص
او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انها لقطة وفي رواية السكوني الواردة
في سفينة انكسرت في البحر ان ما اخرجه البحر فلاهله وما اخرج بالغوص فللغايص وفي الخروج
بها عن القواعد اشكال وانما يجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند الخروج دينارا
بلا خلاف ظاهرا بل عن السرائر والمنتهى والتنقيح الاجماع على ذلك ويدل عليه رواية البزنطي
المتقدمة وظاهرها بالتقريب المتقدم في رواية نصاب المعدن انه يعتبر النصاب بعد اخراج
المؤنة لتحصيله بل الظ عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفقه على الاخراج عرفا حتى لو غاص
مرات ولم يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج منها مؤنة المرات على وجه قوي ولو اخرج بالغوص
مالا اخر ففي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان قصدهما بالغوص والا اختصت بالمقصود وفي
اعتبار اتحاد الاخراج ولو عرفا في بلوغ النصاب وجه والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج
مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر المباحة بغير غوص فلا يجب فيه خمس
سواء كان من وجه الماء او من الساحل او كان بالالة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا
بالغوص لانصراف الاخبار الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في
المناهل ولو وجد في بطنه جوهرة ففي لحوقها بالمخرج قصدا وجهان واما العنبر فقد تقدم انه
ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان اخذ من وجه الماء او من الساحل فمعدن عند المص
بل عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيحة الحلبي السابقة الثاني لاعتبار اخراج مؤنة السنة
عنه سيما بقرينة اقترانه في الصحيحة مع اللؤلؤ مضافا الى ان ظاهر الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص

بقي

فبقي عدم النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص او المعدن فيه والاول بط لاستلزامه
كون العنبر خارجا عن جميع العنوانات السبع الثابت فيها الخمس فتعين احد الاخيرين
وليس داخلا في الغوص قطعا فتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في الغرية اعتبار
نصاب المعدن فيه مط وعن الشيخ وابن حمزة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل
عن الاخير دعوى الاجماع فان لم يخرجا منه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان ثامن لما فيه
الخمس ولعل مستندهم اطلاق صحيحة الحلبي الوارد في مقام بيان اصل الوجوب ولذا اطلق
الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه ويجب الخمس ايضا فيما يفضل عن مؤنة السنة على الاقتصاد
لا فيما يحتاج اليه شرعا او عرفا بحسب حاله ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل
من ارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان من
غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح الاستبصار
والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع
عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في الاعتراف بثبوته باصل الشرع قال
الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو
ذلك فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن
كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وربما استفيد من هذا الكلام وجود المخالف في المسئلة
قبله ولا يبعد ارادة الخلاف من حيث الرواية لا الفتوى وقال العماني على ما في المعتبر وقيل
ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده
لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذان الكلامان سيما الثاني لا يستفاد منهما العفو
الا ان القول بعدم الثبوت واسا طرح للاخبار المتواترة بل للمشهورة عند اهل الرواية والفتوى
من الشيعة بل القول بالعفو ايضا مخالف لما انعقد عليه الاجماع في الازمان السابقة على القديمين
كما في البيان والمدارك والمتاخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاساطين الاجماع على عدم السقوط

مضافا الى مخالفته لاصالة عدم صدور العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين و
الحاضرين فى عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ من متأخرى
المتأخرين فى عموم الغنم فى الاية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه فى اللغة والعرف و
المفسر فى الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهرا من اموال اهل
الحرب هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به فى ك
وان تامل فى الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا الخمس بالامام عليه السلام
منضما الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم عليهم السلام حقوقهم لشيعتهم
بل جزم فى المنتقى بسقوط خمس المكاسب فى زمن الغيبة من هذه الجهة والكلام هنا فى اصل
الثبوت فى الجملة ولو فى زمن الحضور وسيأتى التعرض لتضعيف ما ذكر فى المدارك والمنتقى
عند بيان حكم الخمس فى زمان الغيبة عجل الله انقضائه وممن حكى عنه التصريح بعموم الغنيمة
لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسى فى مجمع البيان والفاضلان والشهيدان
وجماعة ممن تأخر عنهم بل عرفت ان فى الرياض دعوى الاجماع على عموم الاية ونسبه فى ك الى
اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر انه اراد بالشاذ المحقق الاردبيلى ومن تبعه كصاحبى ك و
الذخيرة واما الاخبار التى يستفاد منها عموم الاية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بنى عيس
عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول قال
هى والله الافادة يوما بيوم الا ان ابى جعل شيعتنا فى حل من ذلك ليزكوا واشتمالها على التحليل
لا يقدح فيما هو المقصود من الاستدلال على عموم الاية وسيأتى الجواب عن ذيلها عند التعرض
لاخبار التحليل ومنها صحيحة على بن مهزيار وهى مكاتبة طويلة وفيها واما الغنائم والفوائد فهى
واجبة عليهم فى كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه الخ ومنها
ما ورد فى غير واحد من الروايات من ان عبد المطلب عليه السلام سن فى الجاهلية سننا فاجراها
الله تعالى فى الاسلام منها انه وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم

من شىء الاية فان الاية لو اختصت بغنائم دار الحرب ولم تشمل مثل الكنز لم يكن ذلك
اجراء لسنة عبد المطلب فى الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن بصائر الدرجات عن
عمران عن موسى بن جعفر عليهما السلام قال قرات عليه اية الخمس فقال ما كان لله جل ثناؤه
فهو لرسوله وما كان لرسوله صلى الله عليه وآله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر الله على المؤمنين
ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعا ثم قال هذا من حديثنا صعب
مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن للايمان فان قوله ولقد يسر الله بيان لما شرعه الله
من الحكم فى الاية الشريفة ومنها الرضوى كل ما افاد الناس فهو غنيمة ومنها ما ستسمع فى
تضاعيف هذه المسئلة ومسئلة تحليل الخمس واما الاخبار التى يستفاد منها عدم العفو
من هذا النوع فقد عرفت ما تقدم من كلام الاسكافى الاعتراف بوجود الاخبار لكن مع وجود
الاخبار المخالفة ايضا كما تقدم وسيأتى ذكر اخبار العفو وعدمه والتعرض لمحامل اخبار
العفو فى مسئلة حكم الخمس فى حال الغيبة ان شاء الله ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار وجوب
الخمس فى جميع ما يحصل للانسان سواء كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره
حتى ما يحصل بغير قصد كالميراث مثل رواية بصائر الدرجات المتقدمة فى تفسير الاية ومثل
قوله عليه السلام فى رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابى بصير المحكية عن تفسير العياشى انهم قالوا له
ما حق الامام فى اموال الناس قال الفىء والانفال والخمس وكل ما دخل منه فى انفال او خمس
او غنيمة فان لهم خمسه قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول و
لذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وكل شىء فى الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن
وصلهم بشىء فما يدعون له لا مما يأخذون ومثل المحكى عن كتاب ابن طاوس قدس سره باسناده
عن عيسى بن المستفاد عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم قال لسلمان وابى ذر ومقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان
قال وان على بن ابيطالب عليه السلام وصى محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان طاعته طاعة الله ورسوله

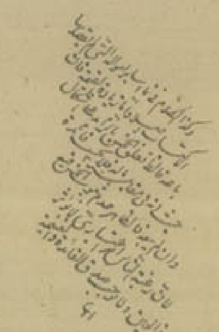
والائمة من ولده صلوات الله وسلامه عليهم وانّ مودة اهل بيته مفروضة واجبة على
كلّ مؤمن ومؤمنة مع اتمام الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلّها ووضعها فى اهلها و
اخراج الخمس من كلّ ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولى امر المؤمنين واميرهم ومن
ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم يقدر الّا على اليسير من المال
فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتى من ولد الائمة عليهم الصلوة والسلام فمن لم يقدر
على ذلك فلشيعتهم ممن لا يأكل بهم الناس ولا يريد بهم الّا الله تعالى الى ان قال فهذه
شروط الاسلام وما بقى اكثر الى غير ذلك مما يأتى فى مسئلة وجوب الخمس فى الهبة والميراث
بما يدلّ على عدم اختصاص الخمس بما يحصّل قصدا الآن اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات
بين معبّر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبّر عنه بما يستفاد فعن الخلاف يجب الخمس
فى جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلّات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال
دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس فى الفاضل من مؤنة الحول على الاقتصاد
من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منها المحكى من
عبارة السرائر حيث عبّر بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذى ادّعاه فى مجمع
البحرين ومفتاح البيان وسابعها جميع انواع التكسب ثم حكى خلاف القديمين ثم ادعى الاجماع
على خلافهما ونحوه عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث والهبة والصدقة وعن المنتهى
القسم الخامس فى ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك
الى علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس فى كل فائدة
تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفى الكنز والمعادن والغوص والحاصل انّ
كلامهم فى فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب
والظاهر اعتبار القصد فى كليهما الّا انّ الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على اصطياد السلاطين مثلا ولا
يصدق عليه الاكتساب عرفا بل لغة حيث ان المحكى عن الجوهرى والفيروزابادى انّ الاكتساب

طلب الرزق

طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبائر شمول الاستفادة والتكسب لما يتملك من غير قصد
مثل عبارة الاسكافى المتقدمة فى قوله واما ما استفيد من ارث او صلة اخ او كدّ يد الى
اخر كلامه ومثل عبارتى المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث و
الهبة والصدقة والاستثناء علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان
بالتكسب كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس فى نماء الارث ومن المعلوم ان النماء قد يحصل من
غير قصد التملك لابقاء العين للاستنماء ونحوه المحكى فى بعض كتبه بل يمكن ان يستفاد ذلك
من تمسك المشهور بالآية مع ان الغنيمة هى مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد
به بعض الروايات المشتمل على ذكر الميراث فى امثلة الغنيمة مثل مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة
والرضوى الآتيين فى مسئلة وجوب الخمس فى الميراث والهبة لكن الانصاف مع ذلك كلّه انّ
تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدّم من اخبار العموم و
اختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع بما يحصّل بالقصد فلا يبقى فى تمسكهم بالآية شهادة
على عموم فتويهم لما يحصل من غير قصد مع ان صريح جماعة كالمحقق فى نج والعلامة فى محكى المنتهى
والتذكرة والمقداد فى كنز العرفان والشهيد فى شرحه وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هى الفائدة
المكتسبة ولذا منع فى لف من صدق الاكتساب على تملك الارث فى مقام ردّ الحلبى فالاقتصار
على ما يصدق عليه الاكتساب والاستفادة اقوى ولقد افرط المدقق الخونسارى فى حاشيته فيه
حيث خصّ فى ظاهر كلامه الاكتساب بما اذا تضمن صنعة حيث قال بعد حكاية عبارة المختلف
فى وجوب الخمس فى كل ما يجتنى مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا ذلك كله بانه
الاكتساب قال والظاهر ان كل واحد منهما ان اخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع
اتفاقا ففى شمول الادلة له تامّل وا وضح فى الدلالة على ذلك ما ذكره فى اخر حاشيته استثناء
المؤنة فى اخر ايراده على ما حكاه عن المحقق الاردبيلى فى جواز اجتماع المعدن والكنز مع المكاسب
كان يعمل فى ارض ليجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصّوا

وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وصوانا لم نفرض كون ذلك صنعة
لم تدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا انتهى وانت اذا
لاحظت كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعهم وجدتها غير مختصة
بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في
مقابل الحلبي مع انها استفادة فيدخل في عمومات النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماع
بقرينة تصريح نقلة الاجماع بعدم ثبوت الخمس لكن يكفي في المسئلة النصوص العامة والخاصة
مضافة الى عموم الاية فمن العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن الخاصة
مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله عليه السلام واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم
في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فالغنائم والفوائد يرحمك الله هي الغنيمة يغنمها
المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذى يحتسب
من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد فلا يعرف له صاحب وما
صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي
فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو
بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل رواية محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت لك
الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها وما رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك كي لا اكون مقيما
على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها او حرث بعد
الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير
عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه في الرجل يهدي الى مولاه
والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب عليه السلام الخمس
في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة
درهم او خمسين درهما هل عليه فيها الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر

الصنائع واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعدما اخذ ابن محبوب الرواية في كتابه وهو اعرف
بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير مما كان تحتاج الى تلك الواسطة الواحدة فذكرها لاتصال
السند ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب
اليه ابي هل فيما سرحت الي خمس فكتب عليه السلام لا خمس فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر
منه ظهورا لا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح بالكسر صاحب الخمس لا كونه
تسريحا ولعله لهذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الاتية والمتقدمة المنضمة الى عموم
الاية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب مال غير واحد الى موافقة
الحلبي في ذلك كالشهيدين في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر وصريح الاسكافي في
عبارته المتقدمة المحكية الاحتياط في الاخراج بل يظهر من تلك العبارة عدم الفرق في الروايات
بل الفتاوى بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة العماني المتقدمة والتفصي
عن كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا الا ان الانصاف
ان القول بالوجوب لا يخلو عن قوة الا ان يوهن بظهور عدم القول بالفرق بين الهبة والميراث
مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينتصر له بصدق الغنيمة كما في الروضة وببعض
الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة ونحوها الرضوي معللا فيه الحكم بان كل ذلك غنيمة
وفائدة الا ان الغنيمة في الاية قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق
على الميراث واما المكاتبة فتقييد الميراث فيها بكونه من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا يقول به
واما الرضوي فغير بالغ حد الاسناد بل التأييد نعم ظاهر بعض الاخبار الآتية الدالة على تحليل
الخمس والعفو عنه ما يدل بثبوت حق للامام عليه السلام في الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على
سقوط الخمس في الميراث والتجارة وغيرهما وسيأتي فساد هذا بما لا مزيد عليه فالقول بوجوب
الخمس في الميراث ضعيف بل مضعف للقول بوجوبه في الهبة لو كان في المسئلة اجماع مركب
ومثله في الضعف ما اطلقه الشهيدان وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال



المنتقل بالارث بل اللازم تقييده بما اذا بقى المال للاستنماء والاتجار والنماء الحاصل
من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لايصدق عليه الفائدة المكتسبة التى هى
المناط فى الاية وما اعتبر من الرواية ومعاقد الاجماع ثم انه قد يتخيل وجود الخلاف بل دعوى
الوفاق فى وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التى اشتراها وادخرها للقوت ومنشأ ذلك
عبارة المنتهى حيث قال يجب الخمس فى ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع
الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة عند علمائنا اجمع
انتهى وتبعه على هذا التعبير فى الرياض ولا يخفى ما فى هذا التخيل ومنشأه اما الاول
فلان ما يفضل عما اشترى للقوت ان كان اصله من المؤنة المستثناة من المال الذى يجب
فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى بها الطعام لسنة الاكتساب فلا تامل
لاحد فى وجوب الخمس فى الفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس
او استفاده من وجه لا يوجب الخمس فلا تامل ايضا فى عدم وجوب الخمس فيه واما عبارة المنتهى
فهى وان طعن عليه المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد والمدقق الخونسارى فى حاشية منه
على حاشية اللمعتين الا ان الظ انه اراد بما يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة
البساتين والزراعات التى يحدثها لقوت عياله وصرفها فيهم كالبساتين الصغار والخضراوات
لا المعدة للاسترباح والاكتسابات حتى يكون تكرارا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنه
رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من حاصل البستان
الموجود فى الدار فلا دخل له بفاضل ما اشترى وادخر للقوت فان حكمه حكم اصله اجماعا ثم
ان مقتضى ثبوت الخمس فى فاضل الربح عن مؤنة السنة استثناء مؤنة تحصيل الربح ومؤنة
السنة له ولعياله اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعد وضعها واما الثانية
فيدل عليها قبل الاجماع المحقق والمحكى من جماعة مستفيضا الاخبار المستفيضة مثل رواية
النيسابورى انه سئل ابا الحسن الثالث عليه السلم عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر

ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقى فى
يده ستون كرا ما الذى يجب لك من ذلك هل يجب لاصحابه من ذلك شئ فوقع لى منه الخمس
مما يفضل من مؤنته ومثل رواية ابن مهزيار قال قال لى على بن راشد قلت له امرتنى بالقيام
بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لى بعضهم واى شئ حقه فلم ادر ما اجيبه
فقال يجب عليهم الخمس فقلت فى اى شئ فقال فى امتعتهم وصنايعهم قلت فالتاجر عليه
والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفى مكاتبة الهمدانى التى قراها ابن مهزيار
الواردة فى حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وفى صحيحة
الاشعرى قال كتب بعض اصحابنا الى ابى جعفر الثانى عليه السلم اخبرنى عن الخمس اعلى جميع ما
يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس
بعد المؤنة ولا يقدح ضعف بعضها بعد صحة الباقى وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع بل
فى شرح المفاتيح للبهبهانى انه اجماعى بل ضرورى ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا
الى الاجماع عليه صريحا من صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع
الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج اليه الشخص فى اقامة نظام
معاده ومعاشه ولو على وجه التكميل الغير الخارج من المتعارف بالنسبة الى مثله من حيث
الغنى والشرف فمثل الضيافات والهبات مما يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات
والاحسانات داخل فى المؤنة بشرط عدم خروج ذلك من متعارف امثاله فمثل اهداء التحف
للسلاطين من امور الدنيا او بناء المساجد وايقاف الاملاك مما يتعلق بالدين داخل فى المؤنة
بالنسبة الى بعض خارج بالنسبة الى اخر ويستفاد من ظاهر سيد مشايخنا فى المناهل الاقتصار
على الواجبات الشرعية او العادية وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما
ما ياخذه الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما مطلق ما ياخذه قهرا ففى كونه
من المؤنة تامل بل منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيما

ويستثنى فلا اشكال في استثناء ما يوفي مراعى بالابقاء حتى لو ابرء الدين بعد الاستثناء
تعلق الخمس بالمقابل وان استدين للصرف في غير ذلك فان بقي عينه او عوضه بحيث يمكن
من ايفائه به فالظ عدم احتسابه من المؤنة وان لم يبق ففي احتسابه من المؤنة سيما اذا طالبه
الدين في سنة الاكتساب وجه قوي وان كان يأباه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما
الدين المقدم فهو كالمقارن ان استدين للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب او ما قبلها
مع عدم التمكن من الوفاء الا في سنة الاكتساب او تمكنه في غيرها مع عدم بقاء المقابل
واما مع التمكن وبقاء المقابل فالظ انه لا يعد من المؤنة وان قلنا في المسئلة الاتية بان
المؤنة مختصة بالربح دون غيره مما لا يخمس لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان
وجب الوفاء فيها واما ما ينفق له من الغرامات الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل ذلك
بتعمد منه فالظ دخوله في المؤنة وان تعمدها ففي الحاقها بغير العمد وعدمه اشكال ولو كان للمالك
مال لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة اوجه اقويها اوسطها
وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة بل هو ظاهر كل من عنون موضوع
هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم
من المستفيضة ولظاهر قوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا
تقوم بمؤنته فليس عليهم الا نصف السدس والاقوى ان يقال ان المال المذكور ان كان
مما يحتاج اليه لاجل الاكتساب كرأس مال التجارة وما يحتاج اليه الزراعة فالظ عدم خروج المؤنة
منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه ولكن لم يجر العادة بصرفه في المؤنة كالزائد عن مقدار الحاجة
من رأس وكدار زائدة او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤنة من الربح وان كان مما جرت
العادة بصرفه كمقدار من الحنطة توهب له ونحو ذلك فالظ عدم استثناء مقابلها من الربح
فان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه ولذا لو كان له دار موروث
تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم يجر عادة في صرفه وعدم صرفه ففيه اشكال من اطلاق

الاخبار

الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال ورودها مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ
المؤنة من الربح لانحصار ما يخمس ما فيه فالخروج بها عن اطلاقات الخمس مشكل سيما وان
الظاهر من كثير من الاخبار المتقدم بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثل ما ورد
من ان الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق وغير ذلك ان الخمس يتعلق بجميع الربح فيكون
الاذن في اخراج المؤنة رخصة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف والمسئلة محل اشكال
قال المحقق الاردبيلي فيما حكي من شرحه على الكتاب الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما
هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظ
عدم اعتبارها مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في الغنائم وفيه تأييد لما
ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من الربح وغيره مال واحد
وصرف بعضه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال واكتسابه نقص فيه
يدخل على جميع المال فيقسط عليه لكنه اجتهاد في مقابل النص المطلق في وجوب الخمس في الارباح
او المقيد له بما بعد اخراج المؤنة منها ثم انه لا اشكال في ان الخارج من الربح هي المؤنة المتعارفة
فلو اسرف حسب عليه لانه اتلف حق ارباب الخمس ولو قتر فظاهر العلامة والشهيدين والمحقق
الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه
ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها
فمن ربح الفا ومؤنته خمسمائة فلم يتعلق الخمس الا بنصف الالف سواء صرف النصف او
انقص منه او ازيد منه وتأمل في ذلك المحقق الاردبيلي وبعده جمال الدين الخوانساري
وصرح باختيار خلافه كاشف الغطاء ولعل وجهه ان الظ من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا
في حوائجه فمعنى قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته
على الاقتصاد ما يبقى بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان
المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها بل يختلف باختلاف الاتفاقات

فقد يعرض للشخص ضروريات وقد تقع عنه مؤونة بعض ضرورياته وقد يقدم على بعض
ما يليق به من التصدقات والهبات وقد يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤونة في
اول السنة لم يخرج الا ما ظن انه سينفق على ضرورياته او يبقى عليه مما لا ضرورة في انفاقه لكن
اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل من المؤونة فالمؤونة هنا نظير مؤونة التحصيل في الارباح
وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة فيها بما يصرف فعلا ولو على وجه الدقة و
المضايقة الغير الواجبتين عليه ولا يحسب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط وكذا
لا يحسب له ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا فلو تبرع متبرع بمؤونته او بعضها لم يحسب له
ما يقابله وان قلنا بوجوب اخراج المؤونة من الربح دون المال الآخر الحاصل ويحتمل عدم
احتساب مقابل التبرع ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي
فلا يحتاج الى العشاء حتى يعد من المؤونة بخلاف ما لو ترك التعشي ونام جائعا فتعدى بعشائه
ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتأخرين
وعن المنتهى وكنز العرفان نسبته الى اصحابنا لصحيح الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي
اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد قدس سره عن الصادق عليه السلام
الآن فيهما فان عليه فيها الخمس ولا معارض لهما عدا بعض العمومات اللازم تخصيصها
بها ولا موهن لهما عدا اهمال بعض الاصحاب لذكر هذا القسم الموهون بدعوى الاتفاق
عليه ممن عرفت او المنجبر باطباق المتأخرين عليه ومع هذا فلا وجه لتأمل بعض متأخري
المتأخرين في الحكم بانكارهم له ولا لما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي
اذا اشترى شيئا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه
الرواية وردت تقية منه او من مشدقات فان اراد بهذا ابداء الوهن في الرواية فهو من اعجب
ما صدر عمن لا ينبغي ان يصدر عنه لان مرجعه الى تاويل الرواية من غير قرينة ليصير
موافقا لمذهب العامة فيحمل على التقية من غير معارض سيما مثل هذا التاويل بان يراد

وجوب ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها احدى الغلات الزكوية فخرج
ما يبلغ النصاب بشرائطه مع ان المرسلة ظاهر او نص في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان
المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ
الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا
الى اجماع منتهى هذا القسم على صرفه مصرف الخمس المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة
كما هو ظاهر المحقق والمص والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب
الاول كما اعترف به في المعتبر والمنتهى وان استظهر مع ذلك ارادتهم خصوص ارض الزراعة
لكنه اجتهاد في مرادهم منشأه تبادر الخصوص من الاطلاق ويدفعه ان التبادر المذكور
انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر عنه بالدار والبستان واما
ارض البياض المتخذ للبناء والغرس فلا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها
الرواية والفتوى ويتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض
الزراعة ما يعم البياض المتخذ للبناء او الغرس لقابليتها للزرع وفيه تامل او يمنع الاجماع المركب
فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة في ضمن الدور
والخانات والبساتين لعدم انصراف اشتراء الارض الى اشترائها بل يصح السلب فيقال لم يشتر
ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر المش او يعم المعاوضة
كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيد فيه اشكال من
اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عمومه عرفا لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال
كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال
المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب
الامامية في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف
عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الصحيحة المتقدمة

وهذا الاستدلال وان كان فى غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج بذلك عن
الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استدل لهم بهذا الدليل
هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبّر فى المفاتيح عن عنوان المسئلة بالارض المنتقلة الى
الذمى ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم ان ظاهر النص والفتوى تعلق
هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ منها ومن ارتفاعها وله اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة
على الذمى لكن عليه خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان اخذ القيمة مشروط برضاء الذمى
لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيدين يعطى ثبوتها ولو كانت
الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه على وجه ملكية العين اصالة كما اذا فرض
ان الامام باع منها قطعة لمصالح المسلمين اذا خرج خمسها الى اهله فباعوه من الذمى فلا اشكال
فى وجوب الخمس فى عينها وان كان بيعها تبعا للاثار الموجودة فيها فان قلنا بانها تملك حقيقة
تبعا للاثار فلا اشكال ايضا فى وجوب الخمس فيها اذا اشتراها الذمى ولو لم يخرج خمسها من
حيث الغنيمة فيجتمع عليه خمسان وليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوى بناء على صدق
الصدقة على الخمس فان قلنا ان المملوك نفس الاثار وانما يصح بيع العين فى ضمن الاثار فيقع
الاشكال فى تعلق الخمس من ان الذمى لم يملك ارضا ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان
لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق
الارض تبعا للاثار فيقابل الارض بمال من حيث انها مستحقة غير مملوكة فعليه خمس ذلك المال
ولو شرط الذمى سقوط الخمس فى ما يشتريه فسد الشرط كما فى ت وغيره واستغرب فى المناهل
الصحة ولا بد من حمل كلامه على ما اذا كان للبايع سلطنة على دفع هذا الخمس الخاص كالامام و
نائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو شرط على الذمى ثبوته فعلى المش يكون مؤكدا للثبوت
فلو لم يمكن اجباره تسلط البايع او الحاكم على الفسخ ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد وعلى
القول الاخر فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الش فيخالف السنة

ومن انه

ومن انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس اذ لا يشترط دفع الذمى له بالنية كما صرحا
به ومن هنا قيل الاحوط اشتراط الخمس على الذمى تفصيا عن الشبهة فى اصل المسئلة و
يجب الخمس ايضا فى الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز قدره ولا يعرف صاحبه
على المش بين الشيخ ومن تاخر عنه بل عن الغنية الاجماع عليه للمروى عن الخصال بسنده الصحيح
الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن
والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية الحسن بن
زياد عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين انى
اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى من
المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عن السكونى
عن ابى عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال انى اكتسبت مالا اغمضت
فى مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادرى الحلال منه والحرام وقد اختلط على
فقال عليه السلام تصدق بخمس ذلك فان الله رضى من الاشياء الخمس وساير المال لك حلال
وعن المفيد فى الزيادات انه ارسل عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب مالا من حلال
وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد
طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ارادة الخمس
المصطلح كما هو المشتهر بل نسبه فى ت الى ظاهر الاصحاب بل هو ظاهر الرواية بناء على ثبوت
الحقيقة الشرعية فى الخمس ولا اقل من ثبوت المتشرعة فى زمان الصادق عليه السلام وان كان
كلامه عليه السلام حكاية لكلام جده امير المؤمنين عليه السلام نعم الظاهر من الرواية الثالثة ارادة
المعنى اللغوى سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان الصدقة وان اطلق فى كثير من الاخبار على
الخمس كما قيل الا ان ظهورها فى غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس فى المعنى المعهود سيما مع
ان الامام عليه السلام لم يطالبه بنصف الخمس وليس ذلك من باب الاذن فى الصرف لان الظاهر

من الحكاية كون المحكي بيان الفتوى الان ذلك كله مسند نعم يظهر من قوله عليه السلام في ذيل الرواية
فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان خمسا آخر غير المصطلح لم يعهد من الشارع
في شيء فضلا من الاشياء مع ان رواية ابن مروان كافية في المسئلة سيما بعد الاعتضاد
بما عرفت من الشهرة والاجماع المحكي نعم قد يعارض ذلك بما ورد في غير واحد من الاخبار من
حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب اخراج شيء منه مثل ما رواه ثقة الاسلام في
الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن رجل اصاب
مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول
ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن
الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من
الحرام فلا بأس ومثل ما ورد في الربوا من كثير من الاخبار الدالة على حلية المختلط به مثل رواية
هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويات في باب الربوا من الكافي ولكن الظاهر من اخبار الربوا
بقرينة ذيل بعضها اختصاصها بما اذا اكلت مع الجهل بالحرمة وظاهر كثير من الاخبار كصريح
المحكي من جماعة حلية ذلك وعدم وجوب ردها وكذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربوا بكونه
بعد البينة اي الدليل الواضح على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى
فله ما سلف وح فيكون هذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بل هي دافعة للحرمة
حال الجهل فيخرج الفرض من عنوان الحلال المختلط بالحرام فلا مانع من العمل بها في خصوص الربوا
وان كان لا يخلو من اشكال لمخالفتها القاعدة عدم معذورية الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم
الوضعي ولذا حكي خلافه عن الحلي وكثير من المتأخرين بل المحكي عن السرائر في هذا المقام وجوب
الخمس في المال الذي تعلم ان فيه الربوا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع نفي البأس فيها الى
التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض الذي ذكر عليه السلام ان صرفه في وجوه البر
خطيئة فوق خطيئة فكيف يكفرها ولا يظهر منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه

ومع هذا

ومع هذا فلا تقوى على معارضة اخبار المسئلة المعتضدة بقاعدة وجوب الاجتناب
عن الشبهة المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على وجوب الاجتناب اذا علم
ولو اجمالا في امور محصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة الاظهر في الروايات
والفتاوى ان المراد بالعام المستثنى مؤنته من الارباح هو العام الذي يضاف الى الربح
عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليه فالزارع عام زراعته والسنوية من اول الشتاء وهو
زمان الشروع في الزرع

بسم الله الرحمن الرحيم

فروع متعلقة بمسئلة تعلق الخمس
بارباح المكاسب الاول ان الحول غير معتبر هنا على المش فيجب الخمس فيما يفضل من المؤنة
من الربح عند حصوله وعن الحلي وجوب انتظار الحول متمسكا بما دل من النص والاجماع
على ان الخمس بعد مؤنة الرجل طول سنته فاذا فضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس
من قليله وكثيره قال وايضا فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كميتها الا بعد مضي سنته وانه ربما
ولدت له الاولاد وتزوج الازواج او انهدمت داره ومسكنه او ماتت دابته التي
يحتاج اليها او اشترى خادما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده
والقديم تعالى ما كلف الا بعد هذا جميعه ولا اوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذا
جميعه طول السنة انتهى وفيه ان المراد بالبعدية في النصوص والفتاوى ليس التأخر
من حيث الزمان حتى يكون معناه لتوقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد زمان صرف
المؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة صرف خمس تمام الربح فتعين ان يكون المراد تأخر
تعلق الخمس بالمال من حيث اضافته اليه وثبوته فيه عن تعلق المؤنة بهذا الاعتبار بمعنى
انه لا يتعلق في مال اخراج الخمس والمؤنة منه كليهما فلا يكون في الربح الذي يكون الف مثلا
الخمس اعني مائتين والمؤنة اعني خمسمائة مثلا بل يلاحظ تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج
المؤنة ولازم ذلك اضافة الخمس الى ما يبقى بعد المؤنة فلا يجوز ان يضاف الخمس الى اصل
الربح لان المؤنة مضافة اليه والمفروض عدم اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا الادخل

لعدم زمان اخراج الخمس بالاضافة الى زمان اخراج المؤنة ولما كان هذا المعنى مرادا من هذه
العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع اتفاقا حتى من المحلّى لم يكن ارادة
المعنى الاول وهو التاخر من حيث الزمان والّا لزم استعمال اللّفظ في المعنيين فافهم
واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة ففيه مع انه لا استحالة في حصول العلم بكمية المؤنة
او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم بها لا يوجب عدم
تنجز الوجوب في الواقع غاية الامر تزلزله في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤنة اخرى في هذا
غير اعتبار الحول فيه نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكون ما يدفعه خمسا اذ لعله لا يبقى
فاضل من المؤنة الا ان يدفع ذلك بالتمسك باصالة عدم حدوث سبب اخر **الثاني** انه
لو دفع الخمس اولا ثم تبين زيادة المؤنة ففي ظاهر المسالك وحاشية الارشاد انه يذهب
على المالك ولعله لانه انما دفعه خمسا بناء على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى فلكم الاخذ
فلا وجه لاسترداد الزائد وان بقي عينه بل يمكن ان يقال ان مقتضى قولهم بجواز تاخير
الخمس احتياطا للمكلف هو تعلقه واقعا بالمستفاد في اول استفادته بعد اخراج مؤنته عنه
بحسب ملاحظة حاله في ذلك الوقت وانما صار موسعا الى اخر الحول منبطة للمكلف فكل جزء
من الوقت يريد اخراجه يلاحظ المؤنة بحسب ذلك الجزء من الوقت وليس معنى ذلك ان
تجدد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس به في اول الوقت اذ الاحتياط للمالك ح في مقابلة
تعسر استرداده من المستحق وهو مما لا ينبغي ملاحظته وجعله احتياطا بل الظاهر من الاحتياط للمالك
عدم خسارته بان يذهب عليه الخمس مع ان اللازم على هذا عدم جواز التاخير اذا لم يتحقق الاحتياط
بان يعلم بعدم تجدد المؤنة والخسارة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على ما ذكره الشهيد والمحقق
الثانيان اولا بالنقض بما لو دفع الزكوة على تقدير سلامته فبان تالفا وقد مرّ الحكم بالاسترداد
مع بقاء العين او احتسابه من زكوة مال اخر مع البقاء والتلف اذا تلف ولم يكن القابض
عالما بالحال وثانيا بان زيادة المؤنة تكشف عن نقص الخمس لانه انما يجب بعد المؤنة فالواجب

في هذه السنة واقعا خمس الفاضل من المؤنة الواقعية لا ما اعتقده مؤنة ويمكن دفعه
بان وضع المؤنة من باب الرخصة للمالك كما يستفاد من الاخبار فاذا اقدم المالك على التبرع
من الابتداء تعويلا على اصالة عدم مؤنة اخرى فلا يجوز له الاسترداد ومنه يظهر الفرق بينه
وبين مسئلة الزكوة فان المدفوع على تقدير تلف المال ليس زكوة له لكن الانصاف ان
ما ذكراه لا يخلو من نظر ومنع وسيأتي بيانه في اخر مسئلة المكاسب **الثالث** ان الظاهر
تعلق الوجوب بمجرد ظهور الربح من غير حاجة الى الانضاض لصدق الاستفادة بمجرد ذلك
الرابع انه لو خسر وربح فالظاهر جبران الخسارة بالربح اذا اتفقا في تجارة واحدة بان اخذ
شيئين صفقة فربح في احدهما وخسر في اخر ولو كانا في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين
في مال واحد فالظاهر ايضا الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتاخر للخسارة
المتقدمة ولعله وجه على مذهبه من ان مبدء الحول ظهور الربح ان اراد الخسارة المتقدمة
على الربح الاول كما هو ظاهر اذ المتعقب للربح يجبر بالربح المتقدم ولا يحتاج الى الانجبار
بالمتاخر ولو كانا في مالين ففي الجبران اشكال اقربه ذلك وقطع به في س وعلله بعض بان
المناط الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا في خصوص كل مال واما التالف من المال فلا
يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبر التالف ليس من المؤنة
الخامس لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة
من فضلات سنين متعددة وجب في كل سنة اخراج خمس ما فضل لسبق تعلق الخمس
على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل
الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الفداء ونحوها مما يلزم عرفا فان ما يفضل
عن مؤنة سنته وان لم يف بتحصيل ذلك الامر اللازم الآن حفظه ليضمّ اليه ما يفضل عنها
في سنة اخرى فيحصل ذلك الامر اللازم معدود عرفا من المؤنة والاقوى اخراج مؤنة الحج
من ربح عام الاكتساب وان حصل معظم الاستطاعة من الفواضل السابقة بناء على ما اخترنا

من اخراج المؤنة من الربح وان كان له مال آخر ولو فاته الحج في عام الاستطاعة فان كان
لعذر فلا يستثني مؤنته وان كان عمدا عصيانا فهل هو بمنزلة التقتير يحسب له ام لا الاقوى
العدم لما مرّ من اعتبار الفعلية في الانفاق دون الشأنية السادس ان الاظهر في الروايات
والفتاوى ان المراد من العام هو العام الذي يضاف اليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة
اليه فمبدء الحول تابع لما تعارف بين الناس في اضافة الربح اليه واخراج مؤنته من ذلك
الربح فمثل الزارع والتاجر والصانع انما ياخذون من مستفادهم مؤنة حول الاشتغال فانهم
ينفقون على الربح المرجو ويستدينون عليه بل قد يكون ظهور الربح في اخر السنة كما سيجيء
فان اداء ثمن الطعام ونحوه من الضروريات من الربح الحاصل بعد اخراج المؤنة منه فاتضح
ما توهم بعضهم من ان الامر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق الا بان يتاخر العام عن الربح
فلا بد ان يكون مبدئه حين ظهوره وفساده يعرف مما عرفت بل من ملاحظة العرف في صناعاتهم
ولو فرضنا انه تعارف في شيء اخذ مؤنة حول ما بعد حصوله كان هو المتبع مثل من يؤجر
ضيعته بمقدار من حاصلها فان الظ ان المتعارف في مثله ان يؤخذ من الحاصل مؤنة
سنته المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو يختلف فقد يكون زمان ظهور
الربح اول الحول وقد يكون وسطه وقد يكون آخره نعم لو لم يكن تعارف فمبدء الحول من
حين وجود الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من
حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مخصوص بالمكاسب
المتعارفة مثل الامثلة المتقدمة ثم ان الثمرة بين جعل مبدء الحول زمان الشروع في التكسب
او زمان ظهور الربح مما لا يخفى فان حول الزراعة من اول الشتاء الذي هو اول زمان
الاشتغال به الى اول شتاء آخر ومن اول الصيف وهو اول زمان حصول الربح الى اول
الصيف فقد يتفاوت المؤنة فيهما ثم لو استدان في اول الشتاء دينا كان اداؤه من المؤنة
على القولين اما على المختار فلانه بعض الحول واما على غيره فلان الدين السابق من المؤنة

ثم

ثم انه اذا حصل ربح بعد ربح فان اتحد زمان التكسب لهما فلا اشكال على المختار من اتحاد
حولهما في اتحاد آخرهما حتى انه لو اتفق حصول ارباح متعاقبة مترتبة على التكسب الذي
شرع فيه في اول رمضان واتفق حصول الاخير منها في رمضان المقبل كان آخر السنة
آخر حولها ولا يجوز ان يوضع منه مؤنة العام المستقبل كما لو زرع من الخضراوات ما له قطفات
متعددة او زرع منها او من الحبوب اجناسا متعددة تحصل في ازمنة متعاقبة وان
اختلف زمان التكسب فمبدء حول كل ربح زمان الشروع في تكسبه والمؤنة في الزمان
المشترك بينهما موزع عليهما ويخمس كل مؤنة زمانه المختص به فاذا شرع في اول الشتاء
بزراعة الحنطة والشعير وفي اول الصيف بزراعة الزرع الصيفي كان مؤنته من اول
الشتاء الى اول الصيف مخرجة من فائدة الزرع الشتوي ومن اول الصيف الى اول
الشتاء الآخر موزعة على كلا الزرعين ويخرج خمس الشتوي لتمام سنته ومنه الى اول
الصيف الآخر مخرجة من الصيفي ويخرج خمس الصيفي لانقضاء حوله هذا هو الذي يقتضيه
النظر الجليل في الاخبار حيث ان المستفاد منها وجوب الخمس في كل مستفاد وبعد تقييد
ذلك بما بعد المؤنة يصير الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه
لكن لا ريب ان مراعاة هذا قد يؤدي الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة
شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح جديد متعذر او قريب منه وهو منفي بالعقل
والنقل مضافا الى السيرة القطعية ومع ذلك كله فهو موقوف على كون كل ربح ربح موضوعا
ومورد الخمس في اخبار المكاسب حتى يقال ان كل ربح وكل فائدة فيها الخمس بعد
وضع المؤنة منها وهو ممنوع بل ظاهر قوله عليه السلام الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله
هل الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب وعلى الصانع ان المراد بالمؤنة مؤنة
سنة التحصيل والصناعة فيكون جميع ما يستفاد من اول التكسب الى تمام السنة كمستفاد
واحد يخرج الخمس مما فضل منه من المؤنة والظاهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة

على وجوب الخمس في المتاجر والصنايع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة
من التجارة والصناعة مع حصول الارباح التدريجية تدل على ان المستثنى من الجميع
مؤنة واحدة ولا يكون الا بان يكون لها سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء
مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد يكون تدريجية فاستثناء مؤنة
واحدة يدل على ان للمجموع سنة واحدة اولها اول الشروع في الاسترباح او ظهور الربح
على الخلاف المتقدم هذا مع ان المتعارف بين الناس في الارباح التدريجية عدم تقسيط
المؤنة عليها بل صرف الربح الحاصل الاول فالاول في المؤنة فما بقي بايديهم في اخر السنة
من الربح الحاصل اخرا بعد وضع مستفاد سنتهم الماضية فلا وجه لاستثناء المؤنة المستقبلة
منه لما عرفت من ان العبرة بحول الربح فهذا في الحقيقة يرجع الى القسم الاول ويكون زمان
الشروع في التكسب في جميع الارباح المتجددة متحدا فالارباح المتعاقبة بمنزلة الارباح
المتعددة الحاصلة في زمان واحد ولهذا لا يفرق العرف بين صرف مجموع احدهما في المؤنة
وبين توزيع المؤنة على الكل في ملاحظة ربح العام على الباقي ثم ان ما ذكرنا واضح فيما لو كانت
الاستفادات المتعددة عرفا بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجار والصناع المستمر
على شغلهم طول الحول فان متعلق الخمس فيها هو شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات
وهذا هو المقيد بما بعد المؤنة فالمراد سنة هذا الامر الواحد واما في الاستفادات المتعددة
التي ليس بينها جامع واحد فتقريب المطلب فيها يحتاج الى التفطن فيما نحن فيه لامر اخر وهو
ان مثل الاية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقوله عليه السلم في موثقة
سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل وكثير لا ريب في افادته للعموم بالنسبة الى افراد
المستفاد والمغنوم وهل هو بالنسبة الى افراد الاستفادة ايضا عام بمعنى ان كل مستفاد
باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس واذا استفاد
عشرة اخرى ففيه ايضا الخمس فيكون هذان المستفادان فردين من العام تعلق بكل منهما

حكم

حكم مستقل بلحاظ مستقل او انه ليس كذلك بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد
عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموصول في الاية والرواية فان
قلنا بالاول فتقييد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما
فيحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار ما استثني منه من المؤنة فاذا اتفق اشتراكهما
في تمام السنة او في بعضها فلا بد ان يوزع مؤنة الزمان المشترك بينهما وان قلنا بالثاني
فالمقيد هو مجموع المستفاد بالاستفادتين فلا يعتبر فيه الا سنة هذا المجموع فيستثنى
مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين ويخمس الباقي وحيث ان الظ للمتامل في
الاخبار هو الوجه الثاني كان حكمها ما ذكرنا وجه الظهور ان صلة الموصول في الاية والرواية للجنس
فالوحدة والتعدد غير ملحوظ فيه فالمراد بالموصول مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة
ولذا لو استفاد عشرين درهما باربعين استفادة كل مرة نصف درهم يصدق عليه انه
استفاد عشرين فان قلت الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالمستفاد بالاستفادة الاولى
لا محالة لتحقق الجنس وتقييد هذا الحكم بما بعد وضع مؤنة سنته فالاستفادة الثانية
ايضا سبب مستقل لثبوت الحكم ايضا فيما استفيد بتلك الاستفادة فيتعدد الحكم ويتقيد
كل منهما بما بعد وضع مؤنة سنته قلت تعلق الخمس بالمستفاد اولا مسلم لكن من حيث
انحصار جنس المستفاد فيه فلما استفاد العشرة الثانية يصير العشرون مستفادا واحدا
بجنس الاستفادة فيتعلق وجوب الخمس به ولا يصح حينئذ ان يلاحظ العشرة الثانية
فردا اخر للعام غير الفرد الاول اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة ليس العشرة بمجموع
ما استفيد بجنس الاستفادة بل بعضه والمفروض ان للموصول عموما بالنسبة الى اجزاء كل
مستفاد كان له عموما بالنسبة الى افراده نعم هذه العشرة الثانية بمجموع المستفاد بخصوص
هذه الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالموصول كل
فرد مستفاد باستفادة مستقلة كان العشرون فردين من الموصول ولا ارتياب في انه

خلاف الظاهر وينبّه على ما ذكرنا ان فى صورة وحدة زمان الاستفادات المتعددة لا يتعلق
بالمكلّف احكام مستقلّة فيقيّد كلّ منها بما بعد وضع المؤنة حتى يكون توزيع مؤنة تلك
السّنة على الكلّ من باب بطلان الترجيح بلا مرجّح فانّ ذلك تكلّف لا يخفى مخالفته لظاهر
النّصوص وفهم العرف بل يحكمون بان الخمس متعلّق بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد بجنس الاستفادة
فيخرجون المؤنة عنه من اى جزء كان وقد يعرفون مستفادا واحدا باجمعه فى المؤنة ولا
يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان لمقدار الخمس من المستفاد المصروف بتمامه لكن لا يخفى ان هذا
كلّه مناف لما اخترناه فى مسئلة اخراج الغوص واستخراج الكنز دفعات متعددة من ان
الظاهر من قوله ما يخرج من المعدن او ما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التى لها جهة
اتحاد عرفا وما نحن فيه من ذلك القبيل فالانصاف ان الحكم بكون ما يتجدد بالاكتساب
الجديد فى اخر السّنة بعد حصول ربح من كسب اخر فى اولها مع عدّه من ربح تلك السّنة
فى غاية الاشكال وقد عرفت ان موارد السّؤال فى اخبار المؤنة لا تشمل مثل هذا فالرجوع
فيه الى مقتضى وجوب الخمس فيه بعد اخراج مؤنة سنة مستانفة لا يخلو عن قوة مع ان هنا
كلاما اخر على فرض عدم ظهور الادلة الّا فى الاستفادات المستقلة وهو ان الثابت
من اخبار المؤنة تقييد وجوب الخمس فى المستفادات المتعددة باخراج مؤنة واحدة
لسنة المجموع فاخراج مؤنة سنة مستقلة لكل واحد ولو بتوزيع الزمان المشترك بينها
عليها ممّا لا دليل عليه فيرجع الى اطلاقات الخمس مثلا اذا استفاد الانسان فى اوّل رجب
عشرين واستفاد بعد عشرة اشهر ايضا مائة فالمتيقن من قوله عليه السّلم الخمس بعد المؤنة
مؤنة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس فى الاخبار ولا فى الفتاوى
تخصيص السّنة بخصوص المستفاد والمتيقن سنة جنس المستفاد والحاصل انه لم يعلم من
ادلة المؤنة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد فى اخر السنة شيئا اخر
لابدّ ان يعزل من هنا بالخصوص مؤنة سنة مستقلة يتداخل بعضها فى بقية السّنة السّابقة

فيجب الرجوع

فيجب الرجوع فيه الى عمومات الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام سنة الاوّل فلا
مناص عن استيناف سنة له ثم ان الكلام فى فورية وجوب اخراج الخمس بعد الحول
بل بعد التمكن من تعيين المؤنة والعلم ببقاء ما يصرف منها الى اخر الحول وان لم يتم
الحول كما تقدّم فى وجوب الزكوة وكيف كان ففى اطلاق المشهور الحكم بجواز التاخير الى
الحول ان ارادوا ما يعم صورة العلم بالمؤنة الراجع الى العلم بوجوب هذا المقدار من الخمس
عليه فى هذا الان نظر الّا ان يحمل كلامهم على الغالب من عدم العلم او يقال بجواز ان
يحكم الشارع بجواز التاخير وان علم المكلّف بالمؤنة وبمقدار ما يجب عليه نظرا منه الى
كثرة تخلّف علوم الناس وانكشاف كونها جهولا وهذا لا ينافى حجية العلم ووجوب
العمل بمقتضاه اذ المقصود انه يجوز للشارع بملاحظة ما ذكرنا عدم اناطة الحكم بالامر
الواقعى حتى يلزمه قهرا بحجية العلم وعدم جواز التصريح بعدم جواز العمل به فيحكم بجواز
تاخير اداء الخمس عن وقت تنجز التكليف به وبجعله واجبا موسّعا الى الحول فتامّل
لو جعل الغوص او استخراج الكنوز او المعادن مكسبا فهل يتعلق خمس اخر بها بعد
اخراج مؤنة الحول ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين مقتضى الادلة الدالة على تعدّد
الاسباب ومن قوله عليه السّلم لا ثنيا فى صدقة بناء على اطلاق الصّدقة على الخمس كما ادّعى
فى الرياض شيوعه مضافا الى ظهور الاخبار بثبوت الخمس فى الغوص واخويه فى عدم
وجوب ازيد من ذلك فيها مع كونها فى مقام البيان سيما بعض الاخبار الواردة فى الغنيمة
مثل رواية الحلبى عن الرجل من اصحابنا يكون معهم فى لوائهم فيصيب غنيمة قال
يؤدّى خمسا ويطيب له وما ورد من قوله عليه السّلم خذ مال الناصب وابعث الينا بالخمس
ونحوه غير واحد ممّا ورد فى الكنز والمعدن والغوص ممّا ظاهره مقام البيان ولا يجدى
هنا دعوى كون الاطلاق فى مقام بيان حكم العنوانات الخاصّة لانّ المقام فى كثير منها
مقام بيان جميع ما يجب فى ذلك العنوان من كلّ حيثية كما لا يخفى على الناظر فيها بادنى تامّل

على انّ المستفاد من اية الغنيمة سيّما بضميمة الاخبار المفسّرة ان لكلّ موارد الخمس غير
ارض الذمّي المشترية من مسلم والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا هو الغنيمة بل الظاهر
من بعض دخولهما فيها ايضا فليس هنا عنوانان متغايران تعلّق الخمس بكلّ منهما حتى
يكون في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الآن لبعضها شروطا مغايرة
لشروط غيره فتدبر وفي المحكي عن تحف العقول عن مولينا ابي الحسن الرضا عليه السّلم
فيما كتب الى المأمون انّ الخمس في جميع المال مرّة واحدة .

بسم الله الرحمن الرحيم

انا اختلط الحلال بالحرام فلا يخلوا الحرام عن اقسام اربعة **الاوّل** ان يعرف قدره وصنفه
وحكمه الشركة في العين بنسبة المالين سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط
بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بدونه نعم لو كان الخليط مما يستهلك
بالاختلاط بحيث لا يعد في حال الاختلاط مالا فيجب القيمة على من اختلطه **الثاني** ان يكون
القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة او غيرها فلا اشكال وان
ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه اليه كما اختاره في التذكرة لما يجيء من الاخبار من
التعليل بانّ الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال
به لاصالة براءة ذمته من الزائد ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن معه البراءة لاصالة عدم تملك
المشكوك واصالة عدم وجوب دفع الزائد عن المتيقن وعدم تملك الغير لا يثبت جواز
تصرفه فيما يشك في تملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل الخمس في القسم الآتي بقولهم عليهم السلم
انّ الله قد رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار الواقعي من الحرام الآن
الله رضي عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر

من تشريع الخمس هو عدم الاعتناء بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه ظاهر في بيان
التخفيف والترخيص بل كان تشريعه زيادة تكليف نعم لو ثبت بمقتضى اليد او بمقتضى
اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك ظاهرا فلا يجري فيه هذا الاصل ويحتمل القرعة في
المقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للصاحب ويأخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في
المشكوك لعمومات القرعة ويحتمل اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك بان يكون
الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان ابى صالح مع وليه وهو الحاكم اذا لم يقدر على اجباره
بالمصالحة فيكون مال الصلح في يده امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الآخر ترجيح
من غير مرجح وما تقدم من اصالة عدم تملك ذي اليد للمقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذه
للغير ولا وجوب دفعه اليه لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطاء ولو عرف المالك
دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يتعين عليهما الحاكم ما يتصالحان
به اصلا لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف
لان زيادة نصيب احدهما كتخصيصه بالكل ترجيح من غير مرجح فيتصالحان على النصف نظير
ما اذا استودع احدهما دينارا والآخر دينارين فامتزجت الثلثة وتلف احدها بغير
تفريط من المستودع فان المشهور كما في رواية السكوني اختصاص صاحب الدينارين
بواحد من الباقي وتنصيف الآخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح
ولا يخفى ان ما نحن فيه نظيره بل احد افراده لان المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد
بين الشخصين ومثله ما ورد في صحيحة ابن المغيرة في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما
الدرهمان لي وقال الآخر هما بيني وبينك من ان احد الدرهمين للاول والآخر بينه وبين
صاحبه من غير تعرض ليمين منهما او من احدهما فالظاهر ان المناط هو مجرد التسوية بينهما
في الدرهم المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه اشارة الى وجوب المصالحة
عليهما في مثل هذه الموارد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى لرجل ثوبا بعشرين والآخر ثوبا

اخر بثلثين فاشتبها فان المشهور كما فى رواية اسحق بن عمار انه يباع الثوبان ويعطى صاحب
الثلثين ثلثة اخماس الثمن وصاحب العشرين خمسى الثمن فان الظ منها وجوب المصالحة
بينهما قهرا على هذا النحو ولعل وجه ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال كون ما اشترى له مساويا
لما اشترى لصاحب العشرين بل ادون منه فى القيمة ملاحظة ما هو الظ من كون الثوب المشترى
بثلثين يزيد قيمته عادة على ثوب العشرين بمقدار خمس القيمتين ثم الاقرب من هذه
الاحتمالات هى القرعة الا انها انما تجرى فى مقدار دار الامر بين كون مجموعه له او لصاحبه
اما فيما اذا احتمل الاشتراك بينهما على وجوه غير محصورة والروايات يعمل بها فى مواردها
لعدم استنباط مناط منها على وجه القطع ولذا صرح الشهيدان فى مسئلة الدنانير بقوة
القرعة نظرا الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحملت رواية الدرهمين على ما اذا كانا
فى يدهما وحلف كل منهما على نفى استحقاق الاخر وعن العلامة فى مسئلة الدنانير ان الدينار
غير التالف يقسط عليهما اثلاثا فيحسب على صاحب الدينارين منه ثلثين وعلى صاحب
الواحد ثلث كما اذا اتفق قفيز اختلط مع قفيزين فتلف قفيز ثم ان هذا كله اذا كان المالك
معينا ولو كان مشتبها فى قوم محصورين وتحقق العسر لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم
بما يتيقن معه البرائة فيحتمل ان يقال انه يدفع الى الحاكم لهم من المال المذكور ما يتيقن معه
بخلو ما فى يده من الحرام ويتولى القسمة معه الحاكم ان امتنعوا عن الاجتماع على هذه القسمة
بالمباشرة او التوكيل فيكون المال فى يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين وعليه فيرتفع ما
ذكره بعضهم من حصول الاشكال ح من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب
دفعه اليه مع الاتحاد وهو خسران عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه
لا بعد فى لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين فالظ انه
يدخل فى القسم الرابع **القسم الثالث** ان يكون القدر معلوما دون الصاحب والظاهر
انه يتصدق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية على بن ابى حمزة

الواردة فى حكاية صديقه الذى كان من كتاب بنى امية واصاب مالا كثيرا وندم
عن ذلك وسئل الصادق عليه السلام عن ذلك فقال اخرج من جميع ما اكتسبت فى
ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به وله ورواية نصر
بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى عبد صالح عليه السلام قد وقعت عندى مائتا
درهم واربعون درهما وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولا اعرف له ورثة فرايك
فى اعلامى حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل بها واخرجها صدقة
قليلا قليلا حتى تخرج ولعل امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره
بالعمل لينتفع به ومصححة يونس بن عبد الرحمن فى الكافى قال سئل ابو الحسن الرضا
عليه السلام وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله
ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاى شىء نصنع
قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة وفى نسخة حتى تلحقوهم بالكوفة قلنا لا نعرف بلده
ولا نعرفه كيف نصنع قال فاذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك
قال على اهل الولاية ويؤيده هذه الاخبار الكثيرة الواردة فى التصدق باللقطة وما هو
بمنزلتها منها رواية حفص بن غياث قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين
اودعه بعض اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه فقال لا يرده فان امكنه
ان يرده على اصحابه فعل والا كان فى يده بمنزلة اللقطة يعرفها حولا فان اصاب صاحبها
ردها والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار
الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له الى غير ذلك ويستفاد من هذه
الرواية وغيرها مما ورد فى اللقطة مضافا الى قاعدة اليد الضمان لو ظهر المالك ولم يرض
بالتصدق وهنا اخبار اخر مخالفة لما ذكر منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على
حاله ويمكن حمله على ما قبل اليأس عن صاحبه او على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام ع

مثل رواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل صار في يده
مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه
ويمكن اختصاصه بمورده من مال الميت الذي لا يعرف له وارث ويكون هذا من الانفال
ولا ينافي الامر بالتصدق به في رواية فيض بن حبيب المتقدمة لاذنه عليه السلام في صرف حقه
على الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عد من جملة الفوائد والغنائم مالا يوجد ولا يعرف
له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب وكيف كان فينافي
روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب ايصال خمس الفوائد والغنائم ولو
بعد حين لكن العمل بما في المكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعات الاحتياط بناء على ما حققنا
سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة
عليهم لان هذه صدقة مندوبة يجب على الشخص فعلها عن المالك فهو كالصدقة الموصى
بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثانيان في مصرف صدقة الدين الذي
لم يعرف صاحبه ولا وارثه نعم يظهر في اولهما في مسئلة تراب الصياغة ان مصرفه مصرف
الصدقات الواجبة بل صرح في مسئلة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة
لحاجته ثم انه بعد ما فرضنا في هذا القسم العلم بقدر الحرام فلا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق
بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الاتية في القسم الرابع
الاتي الى ما يشمل صورة العلم بقدر الحرام كما ستعرف انشاء الله وقد صرح باختصاص الخمس
بالقسم الرابع في محكى السرائر والنزهة وكثير من كتب العلامة ره س وتن وقيح وحاشية يع
ولك ومجمع الفائدة وك وذخيره بل عن بعض انه المشهور اقول ولا يبعد دعوى عدم الخلاف
في ذلك وان نسب الى ظاهر اطلاقات الخلاف والغنية والنهاية والوسيلة والنافع والشرايع
والتبصرة واللمعة والمحكى في المختلف عن الحلبي والظاهر ان مرادهم صورة عدم تميز قدر الحرام
تفصيلا ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسئلة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق

مضافا

مضافا الى ان ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الاتية وستعرف انها ظاهرة سيما
بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار تفصيلا نعم يمكن ان يقال بان التعليل وان اختص
بصورة جهل المقدار الا ان فيه بناء على اختصاص الخمس في المسئلة الاتية ببني هاشم
اشعارا بان مطلق الحرام المخلوط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصروف فيهم الا ان
الله سبحانه رضي مع الجهل بمقداره بالخمس وحاصل ذلك انه لا فرق بين العلم بمقدار الخليط
والجهل به في وجوب صرفه اليهم اي قدر كان الا ان الله رضي عند الجهل بصرف خمسه
فيهم فمثل هذا الكلام انما يقال في مال يكون امره في نفسه ومع قطع النظر عن جهالة
مقداره اليه فيكون الجهالة سبب الرضا بهذا المقدار لا سبب كون امره اليه وح فيقوى
اختصاص المصرف في هذا القسم ببني هاشم لا بمعنى وجوب الخمس كما يظهر من بعض بل
بمعنى كون المخرج قليلا كان ام كثيرا من باب الخمس ويؤيد ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار
التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق
بين المختلط وغيره ودلالة على عموم رواية ابن ابي حمزة للمختلط وفيه نظر ودعوى تنقيح
المناط بان يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما ممنوعة
بمثلها فانه اذا وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون
ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف او مجهولا له مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق
به لزم في القسم الرابع التصدق اولا بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى انه لعل
لانضمام الشك الى القدر المتيقن مدخلا فيجب التصدق بالقدر المتيقن اذا علم عدم الزائد
عليه ويصرف في الخمس اذا احتمل وجود زائد عليه اولى بان يدفع بتنقيح المناط هذا مضافا
الى معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما دل على اختصاصه بالامام كرواية
ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت فيما عرفت من رواية ابن فضيل المتقدمة
الدالة على اختصاص هذا المال بالامام عليه السلام فيكون الامر بالتصدق من باب الاذن

بل ظاهر رواية ابن حبيب يأبى الحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال و
اخراجه صدقة قليلا قليلا مع احتمال ارادة الاخراج من ربحه واما روايتا يونس وابن
حمزة الواردتان فى من تعذر الوصول الى مالكه فرواية داود بن يزيد انى قد اصبت مالا
قد خفت فيه على نفسى فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت عنه فقال له ابو عبد الله ع
لو اصبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اى والله فقال والله ماله صاحب غيرى قال فاستحلفه
ان يدفعه الى من يامره فحلف قال فاذهب واقسمه فى اخوانك ولك الامن مما خفت فاذا
لم يكن تلك الاخبار سليمة فى مواردها وهو المال المتميز فكيف يتعدى منها الى المختلط واعلم
ان المحكى عن الاردبيلى فى كتاب اللقطة وعن المجلسيين ان هذا القسم الثالث هو المسمى
برد المظالم وزاد الاخير ان القسم الرابع اولى ويدخل فيه ايضا ما استقر فى الذمة من
الاموال وان كان حقيقة الرد لا يصدق الا على الاولين ويشكل فيما لو اوصى به ولم يعلم
مراده وجعلنا المصرف مختلفا **القسم الرابع** ان يكون مجهول القدر تفصيلا مع الجهل
بالمالك ولو فى قوم محصورين والمشهور بين من تاخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه وحلية
الباقى وعن الغنية الاجماع عليه للمروى عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن
مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال
المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية الحسن بن زياد عن ابى عبد الله
عليه السلم قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام فقال يا امير المؤمنين انى
اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى
من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وفيما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان
الله عليهم عن السكونى عن ابى عبد الله عليه السلم قال اتى رجل امير المؤمنين صلوات الله عليه
فقال انى اكتسبت مالا اغمضت فى مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادرى
الحلال منه والحرام وقد اختلط على فقال على عليه السلم تصدق بخمس ذلك فان الله رضى

من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد فى الزيادات انه ارسل عن
الصادق عليه السلم عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز
له الحلال بعينه من الحرام قال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس
وظاهرها كظاهر الرواية بل صريحها ان المراد بالخمس معناه المتعارف ومصرفه المصرف
المعهود وهو المشهور بل نسبه فى ق الى ظاهر الاصحاب بل هو ظاهر الرواية الثانية
ايضا بعد دعوى ثبوت الحقيقة فى لفظ الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعة
فى زمان الصادق عليه السلم وان كان كلامه عليه السلم حكاية لكلام امير المؤمنين عليه السلم الا انه
ذكره فى مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند المخاطب حين الخطاب
واما الرواية الثالثة فالانصاف انها ليست ظاهرة فى ذلك لو لم نقل بكونها ظاهرة فى
ارادة المعنى اللغوى اعنى الكسر الخاص من المال كما فى اية الغنيمة بل انما اطلق لفظ الخمس
مضافا الى المال سيما بملاحظة الامر بالتصدق به فان التصدق وان كان نسب الى
الخمس فى بعض الاخبار الا ان اطلاقه ينصرف الى الصدقة المقابلة للخمس بل انصرافه
اقوى من انصراف لفظ الخمس المذكور بعده الى الحق الخاص بل امره عليه السلم بالتصدق
من دون طلب نصفه المختص قرينة على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال انه عليه السلم
فى صرف حقه المختص به الى شركائه مدفوع مضافا الى ظهور الكلام فى الفتوى دون
الاذن بان التعليل ظاهر فى كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا
ان هذا كله مدفوع بظهور قوله عليه السلم فى ذيل الرواية فان الله قد رضى من الاشياء
بالخمس ومن المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود فى الاشياء وكيف كان فلا اشكال
فى المسئلة بعد المرسلة المنجبرة برواية ابن مروان المتقدمة المعتضدة بظاهر فتوى الاصحاب
مع اعتضاده بالاحتياط اللازم مراعاته فى مثل المقام لو فرض عدم اطلاق يركن اليه الا
انه مبنى على القول بعدم حرمة مثل هذه الصدقة لو لم يكن خمسا على بنى هاشم اما لو قلنا بها

اواحتملناها احتمالا لا يدفع بظواهر ادلة الحلية من العمومات والخصوصات دار الامر بين
محذورين ولم يكن احتياط فى البين لكن عرفت ماهو المغنى من الاحتياط فى المسئلتين ثم
ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال المختلط بالحرام مع عدم التعرض لوجوب اخراج شئ منه
اكثرها فى المال المختلط بالربوا مثل رواية هشام بن سالم وروايتى الحلبى المرويات فى باب
الربوا من الكافى وبعضها فى غير الربوا مثل مارواه فى الكافى عن ابن محبوب عن ابى ايوب
عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل اصاب مالا من عمل بنى امية وهو يتصدق
منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له مااكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات
فقال ابو عبد الله عليه السلم ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال
ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ويمكن التفصى
عن اخبار الربوا بما ربما يستظهر من ذيلها من كون مورث الرجل كان ياكل الربوا جهلا
وقد دلت هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب على حليتها والتاكيد فى بعض
اخبار الكباير اكل الربوا بكونه بعد البينة اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى
فله ما سلف وح فهذه الاخبار اخص من اخبار وجوب الخمس ثم يظهر من محكى السرائر وجوب
الخمس فى المال الذى يعلم انه فيه الربوا ايضا واما موثقة سماعة فيحتمل ان يكون نفى الباس
عن التصدق من المال المختلط بل ساير التصرفات فى الجملة ولو بعد التخميس فى مقابل الحرام
المحض الذى هو مورد السؤال حيث لا يجوز منه التصدق فى بعض الصور فضلا عن تصرف
اخر وكيف كان فالرواية ليست نصا فى حلية جميع المال المختلط حتى لا تقبل التقييد باخبار
المسئلة التى هى اخص منها مع مخالفته حلية الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب
عن المشتبه فى المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على حرمة التصرف فى مال
الغير الا باذنه ولو اجمالا الا فى امور محصورة **فروع الاول** لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس
فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان فيضمن ام لا كما عن الرياض وك وذخيرة قولان

من قاعدة اليد وكون الاذن بالتخميس فى مقام بيان سبب اباحة التصرف فى الباقى فلا
يفيد رفع الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى النص بالضمان فى امثاله من التصدق
بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل فى قوله عليه السلم ان الله رضى من الاموال
بالخمس ان ولاية الخليط المجهول مالكه انتقلت الى الله سبحانه وقد رضى من الخليط بالخمس
فاخراجه مطهر للمال ومبرء للذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع
تقدس ذكره وهذا بخلاف مسئلة التصدق بمجهول المالك واللقطة فان الظاهر ان التصدق
بهما انما هو عن صاحبه باذن من الشارع فى ايقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولى واين هو
من ايصال المال الى ولى مالكه كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول
المالك جايز لجواز ابقائه امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافى الضمان بخلاف دفع هذا
الخمس فانه واجب ويبعد معه الضمان وبهذا التقرير يظهر انه لو قلنا بكون هذا الخمس صدقة
لا مصروفا فى الخمس فلا يجوز صرفه فى بنى هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات
المفروضة عليهم وان قلنا بجواز صرف مجهول المالك واللقطة اليهم على هذا القول لكونها
صدقة مندوبة من المالك بخلاف فيما نحن فيه فانه مال الله جعله صدقة واجبة فيدخل
فى الصدقات الواجبة **الثانى** لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم
الدليل على سقوطه فيجب ح اولا هذا الخمس فاذا حل لمالكه وطهر عن الحرام اخرج خمسه
ولو عكس صح لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس فى غير الهاشمى وح فليس
له العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله عليه السلم
وساير المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاط الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان
زكويا لم يسقط زكوته **الثالث** لو كان قدر المال مجهولا تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس
فالظ عدم وجوب الخمس لان ظاهر التعليل الاختصاص بغير هذه الصورة لانه كما تقدم
وارد فى مقام بيان التخفيف واستقرب فى المناهل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار

والفتاوى وهو ضعيف والاطلاق ممنوع ثم هل يجب صرفه فى مصرف هذا الخمس او يكون
صدقة وجهان من فرض خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل فى عموم اخبار التصدق
بمجهول المالك ومن ما عرفت فى معلوم القدر من ظهور التعليل فى كون حكم الخليط
فى نفسه ان يصرفه الى اهل الخمس انما وجب الخمس فى صورة الجهل بمقداره لرضى الشارع
بهذا المقدار والاقوى هو الاول وعلى كل تقدير فيجعل الحاكم او العدول او المستحقين
بمنزلة المالك ويعامل معه ما مر فى القسم الثالث من الوجوه ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر
على صرف الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزايد ايضا وجهان اصحهما الثانى لعدم الدليل
على سقوط الزايد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزايد الواقعى لو ثبت فى المال
لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى بالنسبة الى هذه الصورة ممنوع فالقول
بالاكتفاء بالخمس كما استقربه فى المناهل ضعيف جدا وعلى المختار فهل يكون المجموع صدقة
او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزايد صدقة وجوه اقواها الاول لان فرض خروجه
عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم من وجوب التصدق بكل مال مجهول ولو كان
مخلوطا غير متميز قال فى كشف الغطاء ولو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم
المعلوم حقيقة يرجع فيه الى الصلح وكذا ما علم نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار
فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففى اجزاء ما دفع والتصدق بالزايد او وجوب استرداد
الصدقة بالمجموع فيسترجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض او الاكتفاء بما دفع وجوه
اقويها الاول ويجيء تقوية الاخير ثم والعمل فى تعيين القدر المعلوم اجمالا على البراءة ان كان
هناك يد او اصل يعتمد عليه فى اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا فى القسم الثانى والافقى
وجوب العمل على المتيقن من حيث الاشتغال او على المتيقن من حيث البراءة او القرعة وجوه
اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم حصول التطهير للمال المختلط ثم المراد
بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر من اصله فلو علم قدر الحرام اولا ثم تصرف فيه وخلطه

مع ماله حتى نسيه او علم عين الحرام وان جهل قدره فتصرف فيه واشتبه فى ماله
فجهل قدره بالاضافة الى ماله فالظاهر ان حكمهما حكم مجهول المالك فيجب التصدق
لا الخمس لسبق الحكم به فلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق
الاخبار بالنسبة الى مثل ذلك ولعله لذا قال فى كشف الغطاء لو خلط الحرام مع الحلال
عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجتمع شرايط الخمس فيجتزى باخراجه فاخرجه عصى بالفعل
واجزاء الاخراج انتهى وتبعه فى ذلك بعض تلامذته فى كتابه وفيه نظر اذ القدر الخليط
اذا حكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير كمعلوم المالك فبعد الاختلاط وان
دخل فى موضوع مجهول المقدار الا انه خرج عن موضوع مجهول المالك **السابع** لو علم
اختلاط ماله بمال ليس له مالك خاص كالزكوة وحصة السادة من الخمس وحاصل الاوقاف
العامة فلا اشكال فى انه كمعلوم المالك داخل فى القسم الثانى الذى تقدم الحكم فيه
والمتولى لذلك هنا هو الحاكم اما لو لم يعلم كون الخليط من الزكوة او الخمس فالظاهر انه كالمردد
بين مالكين وكذا لو تردد بينهما وبين الاوقاف العامة لجواز صرفها فى اهل الزكوة والخمس
ولو كان ما فيه الخمس مشتركا فدفع احد الشريكين خمس حصته فيجوز له التصرف فى باقى
حصته وفى الكشف بعد ذلك انه لو امكن جبره على القسمة جبر **الخامس** لو تصرف فى المال
المختلط بالحرام بحيث صار فى ذمته تعلق الخمس فى ذمته ولو تصرف فى الحرام المعلوم
فصار فى ذمته وجب دفعه صدقة **السادس** لو اوصى مبلغا معينا فى رد المظالم بناء على
ما عن المجلسيين من اطلاق هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا بقصده
احد القسمين او جوزنا وحدة المصرف فيهما فلا اشكال والا ففى صرفه الى القسم الثالث
من جهة ان الاصل عدم الزيادة وعدم احتمال الميت للزيادة او الى القسم الرابع لان
الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط فى اموالهم ويحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين
مالكين فيحتمل ان يقرع بينهما ويحتمل المصالحة معهما والمتولى للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه

لم يعلم كون ردّ المظالم حقيقة في القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق ايضا لغة
وعرفا على ردّ المظالم المستقرة في الذمة فان علم الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من
وجوب القرعة او المصالحة على النصف او التنصيف من غير مصالحة نظير ما تقدم في المال
المردد بين شخصين وان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده وقصد فرد
خاص منه كان سمع ان من جملة الخيرات شيئا يقال له ردّ المظالم فوصى به من غير ملاحظة
ان في ذمته او في ماله شيئا للفقراء او السادة فان علم ان في ذمته حقا لاحد الطائفتين
صرف فيه فان لم يعلم ذلك فالظ ان الايصاء بهذا كالايصاء بمطلق التصدق ان لم يعتقد
اختصاص هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف بين الناس من جعله في مقابل الخمس بالسادة
السابع الظ عدم اختصاص ما ذكر من الخمس بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال
الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم رواية ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا
في غيره من الاخماس باختصاصه بالمكلفين لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص منه
وايصاله او بدله الى مالكه او وليه فهذا الخمس ليس حقا حادثا في اصل المال كالزكوة ليمكن
دعوى انه فرع التكليف بل هو حق ثابت في جملة المال مختلط معه ولذا لا يسقط بتلف المال
من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخلط بسوء صنيعه كالمكتسب المتفحص عن مطالب
المال من حيث الحلية والحرمة فما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في مالهما
ضعيف الثامن لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظ الاجزاء وعدم وجوب
التصفية بما تبين من المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع الى السادة لان ظاهر التعليل
كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه او مساواته فيكون
شبه المصالحة والمراضات من طرف الشرع مع المالك نظير ما اذا دفع هذا مع مالك الحرام
في صورة معرفته مع مالك الحلال ومنه يظهر انه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا يرجع
ايضا على خلاف ما اخترناه سابقا ودعوى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه

او التساوي الواقعي او هو مع النقص خلاف ظاهر قوله عليه السلام رضي من الاموال بالخمس
وقوله وسائر المال لك حلال ومما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال
من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الزيادة المتبينة
مشاعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلث المال او يكون شيئا معينا كهذا الفرس مثلا لان
المفروض وصول عوضه الى الشارع حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظ عدم
وجوب دفع الزائد ايضا لانه من باب المصالحة عن الشيء ببعضه مسئلة الظاهر انه لا خلاف
في عدم اشتراط البلوغ والعقل في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وقد ادعى ظهور
الاتفاق في الاخيرين في المناهل وعن ظاهر المنتهى في الاول وتبعه في الغنائم ويدل عليه
اطلاق الاخبار واما الغنيمة فالظاهر انها كذلك لما ذكروا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة
اولا ثم تقسيمه بين من حضر القتال حتى الطفل ويدل على الاطلاق في الاربعة المذكورة وفي
الحلال المختلط اطلاق رواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال
المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس واما الارض المشتراة من الذمي ففيها اشكال
المنتقلة الى
من تضمن الرواية لفظة على الظاهرة في التكليف ومن امكان منع هذا الظهور لكثرة استعمال
لفظة على في مجرد الاستقرار كما في قوله عليه دين وعلى اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب
فظاهر اطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها فعن المنتهى في فروع مسئلة الكنز الثالث
الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقه يخرج الولي عنهما عملا
بالعموم وكذا المرأة لنا ما تقدم من انه اكتساب وهما من اهله فان هذا الدليل ظاهر في ان
عليهما خمس كلما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلال العلامة لوجوب الخمس في
الكنز والمعدن والغوص بانها اكتسابات فيدخل تحت الاية تعميم الوجوب فيها للصبي و
المجنون ثم مقتضى دعواهم الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات عدم الفرق في
ارباح المكاسب بين البالغ وغيره فتفطن ويدل عليه اطلاق بعض الاخبار ايضا مثل موثقة

سماعة وقبله ابن ابى عمير عن ابى عبد الله عليه السلم عن الخمس قال فى كل ما افاد الناس من
قليل وكثير وقد ادعى فى المناهل ظهورها اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماع
فى ذلك بل قيل ان تصريحهم باشتراط الكمال فى الزكوة واهمالهم هنا كالتصريح فى عدم اشتراطه
هنا فربما كان اجماعا وهو حسن ومن العجب ان هذا القائل رجح اعتبار اشتراط الكمال
لعمومات ما ورد فى الزكوة من انه ليس فى مال اليتيم والمال الصامت والدين شئ وقوله
ليس فى مال المملوك شئ فى غير واحد من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها
بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ فى المال المختلط اظهر لورود
دليله على وجه التكليف مع انك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ
لابد من استثناء هذا القسم منه لانه فى الحقيقة اخراج بدل مال الغير الذى يجب ان يخرج
من مال الصغير والكبير وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة
للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده وان كان
التكليف بالخمس متعلقا به بعد البلوغ فان اسباب التكليف لا يعتبر وقوعها حال التكليف
وهو فاسد لان الظ من الاية انشاء هذا الحكم اعنى السببية المستفادة من الموصول المتضمن
لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين لا انشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من تحقق منه الشرط
من البالغين نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا الغنيمة الحاصلة
لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر كل من يستدل من الفقهاء بهذه
الاية على وجوب الخمس فى الكنز والمعدن والغوص مع اتفاقهم على عدم اختصاص الخمس
فيها بالبالغين الآن يقال لعل مستندهم فى اصل الحكم الاية وفى عمومه لغير البالغين الاجماع
وهو مناف لما عرفت من استدلال المنتهى مسئلة يجب الخمس فيما يكسبه العبد من
الكنز والمعدن والغوص لان كسبه ان كان لمولاه فيجب على المولى وان كان لنفسه كما فى المكاتب
فيجب عليه والظ عدم الخلاف فى ذلك وكذا لو قلنا بانه يملك اذا اذن له المولى فى الاكتساب

لنفسه لعموم ادلة الخمس وليس للمولى منعه لثبوته بحكم الشرع ولا دليل على اعتبار التمكن
التام فى وجوب الخمس على الوجه المتقدم فى الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس
شرطا فى تعلق الخمس وانما هو شرط فى وجوب ادائه فعلا فاذا تمكن ادى مسئلة الظ
تعلق الخمس بالعين فى الغنيمة والمعدن والكنز والغوص والارض من المسلم والحلال المختلط
بالحرام والظ عدم الخلاف فى ذلك واما ارباح المكاسب فالظ انها كذلك لان الظ من
ادلتها سيما الاية التى استدل بها كثير من الاصحاب لكن الظ عدم وجوب ان يخرج من كل
عين خمسه لصدق اخراج خمس الفائدة بل الظ ان الحكم كذلك فى الكنز والغوص والمعدن
اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز دفع القيمة فى هذه الاشياء الظ ذلك كما صرح
به بعض بل يظهر من حاشية المدقق الخونسارى فى مسئلة وجوب بسط نصف الخمس
على الاصناف ان جواز اداء القيمة مذهب الاصحاب وسيجئ حكاية كلامه فى تلك المسئلة
لقوله عليه السلم لمن وجد كنزا فباعه ادخمس ما اخذت يعنى من الثمن ورواية الريان بن الصلت
المتقدمة فى ثمن السمك والبردى والقصب من القطيعة ورواية السرائر المتقدمة فيما يباع
من فواكه البستان والاجزاء بجنس الثمن فى هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان
الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما تقدم فى مسئلة الغنيمة من رواية ابى سيار
حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق عليه السلم وكيف كان فالظ من الروايات منضمة الى
ما اخذه سيرة الناس هو جواز التصرف فى الاعيان الخمسية مع ضمان الخمس ولو نوى عدم
اعطاء الخمس فالظ حرمة التصرف فى العين وكونه غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه
صورة الضمان بالاخبار والسيرة ولما ورد فى غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان
يشترى من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشى بسنده عن اسحق بن عمار
قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته بمالى
حتى يأذن له اهل الخمس وغير واحد مما تقدم فى خمس الارباح منها ما ورد فى صحيحة الفضلاء

من انه هلك الناس فى بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدّوا الينا حقنا وما من كمال الدين
فيما ورد على الشيخ ابى جعفر محمد بن عثمان العمروى قدس الله سرهما فى جواب مسائله الى
صاحب الدار عليه السلم قال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل ما فى يده من اموالنا ويتصرف
تصرفه فى ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبى صلى الله
عليه وآله وسلم المستحل من عترتى ما حرم الله تعالى ملعون على لسانى ولسان كل نبى مجاب
ويؤيده ايضا جميع ما ورد فى حل المناكح للشيعة لتطيب لهم الولادة وان كانت ظاهرها
مختصا بخمس الغنائم او الانفال واما لو تصرف مع عدم الضمان ولا نيته عدم الاعطاء
فمقتضى القاعدة واخبار عدم حل اشتراء الخمس وان كان هو عدم جواز البيع وفساده
فى مقدار الخمس الا ان الظ مما تقدم من روايات دفع الغيبة الظاهرة فى عدم ضمان البائع
حين البيع بل جهله وكذا بعض ما ورد فى صورة العزم على عدم الاعطاء هو الجواز واشتغال
الذمة ان كان التصرف بالاتلاف وتعلق الخمس بالعوض ان كان معاوضة مجردة عن المحاباة
والا فكالاتلاف فى مقدار المحاباة لو فى المجموع والمسئلة محل الاشكال لعدم دليل يوجب
الاطمينان فى مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة عن التصرف فى مال الغير نعم المعاملة
الواردة على العين التى حصل فيها الربح فى عام التجارة كانها خارجة عن محل الكلام لاجماعهم
ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعدم تجدد مؤنة او خسارة على
ما يقتضيه اطلاق كلامهم فى التوسعة وان كان فى تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى
عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه احتياط ولا شك ان الربح يصير متعلقا للخمس بمجرد الظهور
دون الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا
اراد المكلف التجارة بالمال والظ انه لم يلتزم به احد فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين
مع المالك فى الربح الحاصل من المال المشترك وفى الخسارة التى تتفق فيه لانه مقتضى عدم
وجوب العزل والاذن فى التصرف فيه فى جملة المال والظ انه كسابقه مخالف للفتوى والعمل

لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين فى الخسارة دون الربح وان كان لهم حق
متجدد فيه كما فى عامل القراض نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين فى مائة
ثم اشترى بالمائة والخمسين وخسر فى تجارته خمسين وزع الخسارة على الربح وراس
المال لكنه ضعيف لما سيجيء فتعين ان يكون الاذن فى التجارة فيه على وجه التجارة فى
مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عاوضه لا للتجارة والاستفادة استحق من الثمن
بنسبته الى العين كما فى الكنز المبيع فى الرواية المتقدمة والسر فى ذلك ان الدليل انما
دل على وجوب الخمس فى الفائدة الحاصلة من التجارة مثلا وقد عرفت سابقا فى مسئلة عدم
استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة فى حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات
المتعددة وان اختلفت ولم تتحد عرفا الا ان موضوع وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاد
لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا قوينا وجوب اخراج مؤنة سنة المجموع
التى تدخل بظهور اولها وتنتهى بانتهاء اخرها من ذلك المجموع وح فالغنيمة هى الحاصلة
من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الفائدة الى التجارة الواحدة
المستمرة المشتملة على المعاوضات المترامية انما هى بملاحظة راس المال الموجود فى المعاملة
الاولى منها نعم اضافة كل فائدة من التجارة التى حدثت فيها انما هى بملاحظة راس المال الموجود
فى تلك المعاملة ومتعلق الخمس هى الفائدة بالمعنى الاول دون الثانى فيجب ان يخمس هذه الفائدة
والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول فصدق الفائدة بهذا المعنى على الحاصل
فى اول الحول مراعى بعدم حصول خسران يوجب زوال صدقها بهذا المعنى نعم بالمعنى الثانى
اعنى الاضافة الى التجارة التى حصلت فيه لا يزول صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام
فى الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة فى الحول فان المتعلق للخمس هو كلى الفائدة التى
هى محل اخراج المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة فى بعضها نعم لو قلنا ان كل
فائدة تحصل فى تجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح فى تجارة يوزع من الربح المتجدد مقدار

ما يخص حصة الخمس ثم يخمس باقيه الخمس بمجموع راس المال واربعة اخماس الربح فيحصل
الشركة وهكذا نعم هذا الاذم من حول كل فائدة فائدة متعلقا للخمس ويحسب مؤنة السنة
منه مخمصة او موزعة عليها وعلى غيرها السابق او اللاحق فعلى هذا لو ربح ستمائة ووضع
لمؤنته منها مائة ثم اتجر بالخمسمائة فربح خمسمائة فصارت الفا وجب عليه المائة من الخمسمائة
الاولى وشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجب على المالك الخمس من
الاربعمائة الباقية وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون
مائتين الآن بل يلزم على هذا التقدير ايضا بما ذكرنا الاجماع او سيرة اولا يقول بتعلق الخمس
في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا
يظهر انه لا فرق في عدم استحقاق اهل الخمس ما يخص ربحهم من الربح المتجدد بين ان يضمن
التاجر الخمس اولا يضمنه او يبنى على عدمه نعم لو عاوضه في غير تجارة الحول بانيا على عدم الخمس
جاء مقتضى القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشترى مع عدم الاجازة فيرجع هو على البائع
بما يخصه من الثمن ان لم يجز الفسخ لتبعض الصفقة ومثله ما دفع في الحول فيما اذا علم بزيادة
الربح الاول عن المؤنة وقلنا بفورية الاخراج ح بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو المحتمل
قريبا نظرا الى تعليلهم جواز التاخير بكونه احتياطا للمكلف الدال على عدم الجواز اذا لم يتحقق
الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة وعدم حصول الخسارة المؤيد بجريان دليل
فورية الزكوة التي اجريها في خمس غير المكاسب في خمسها ايضا ثم ادعى في المناهل المعهود
عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابلة ادلة الفورية مشكل
ثم انه قد مر في مسئلة عدم اشتراط الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون قولهم بجواز تاخير الخمس
احتياطا ليس معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما سيصير مؤنة له في الواقع فاذا
دفع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد يتعسر استرداده من المستحق لان تعسر الاسترداد المتفق احيانا
ليس امرا ملحوظا حتى يحتاط للتحذر عنه بل معنى الاحتياط التحذر عن خسارة بدفع الخمس قبل تجدد

تلك المؤنة والمفروض انه خمس واجب واقعا ودح فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب واقعا
من حين ظهوره الى تمام حوله فكل زمان يراد اخراجه فيلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة
الى ذلك الزمان فلو كان فوريا كساير ما فيه الخمس كان اللازم ايضا ملاحظة المؤنة في زمان
وجوب التعجيل وربما يؤيد ذلك ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي المنجز من اول
الوقت الى آخره لا الوجوب في اوله ناسيا مع كونه منزلا ومراعى بعدم تجدد زيادة
مؤنة   المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام بل عن الانتصار و
الغنية الاجماع وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب اصحابنا وعن الامالي انه من دين
الامامية لظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية ويدل
عليه الاخبار المستفيضة كمرفوعة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في قوله تع
واعلموا انما غنمتم من شيء قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة
الرسول الامام عليه السلام واليتامى يتامى آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم والمساكين مساكينهم
وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة الحسن بن علي عن بعض اصحابنا
قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول
صلى الله عليه وآله وسلم وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء
السبيل فالذي لله فلرسوله صلى الله عليه وآله احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة
في زمانه فالنصف له عليه السلام والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد صلى الله
عليه وآله الذين لا تحل لهم الصدقة وخبر يونس قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم
لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم
لابناء السبيل ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال يقسم
الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسهم لذي القربى
وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله صلى الله عليه وآله

لاولى الامر من بعد الرسول فله ثلثة اسهم سهمان وسهم مقسوم له من الله فله
نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته الى غير ذلك من الاخبار التي لا يقدح
ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط سهم رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وهذا القائل غير معروف كما في الك وان حكي عن بعض استظهار
كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في لف موافقة المشايخ الثلثة وباقي علمائنا وكيف كان
فليس له ما يتوهم امكان الاستدلال له به عدا صحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان له ذلك ثم
يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم
يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس
بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم جميعا وكذلك
الامام يأخذ كما اخذ الرسول واجاب عنه في لف كما عن جماعة ممن تبعه انه حكاية فعله
صلى الله عليه وآله وسلم اخذ دون حقه توفيرا للباقي ذوي على باقي المستحقين واستبعد
جماعة منهم صاحب ك بمنافات ذلك لقوله عليه السلام في ذيل الرواية والامام يأخذ كما يأخذ
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو كذلك ان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما
اذا حملناه على حكاية فعل الامام ايضا او على ان المراد التسلط على اخذ صفو المغنم واستحقاق
ذلك فلا منافاة وحمله على وجوب الاخذ في مقابلة نفي جواز اخذ الزايد لعله بعيد من المقام
حيث ان توهم عدم الاستحقاق لركوزه في اذهان الناس واطباق الجمهور على عدم ثبوته
بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم اولى بالدفع من توهم عدم جواز اخذ الزايد غاية
الامر تساويه لما ذكر من احد الاحتمالين فلا يصلح الاستشهاد به لمخالفة ظاهر الكتاب والسنة
المستفيضة المعتضدة بالعمل مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها
بين العامة   المشهور بين اصحابنا هو ان المراد بذي القربى هو الامام عليه السلام وهو

المحكي عن المشايخ الثلثة وابن زهرة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيدين
والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار دعوى الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان
انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر من فقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من
موثقة ابن بكير والمرفوعة والمرسلة ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الاية وفيها
نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا يقدح ضعف سندها بعد الانجبار
بما عرفت من الشهرة المحققة ودعوى الاجماع نعم ظاهر الاية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة
ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول يضعه في
سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه صلى الله عليه وآله وسلم وخمس ذوي القربى لاقربائه
واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل
فقد عرفت انا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية
ابن مسلم عن مولينا الباقر عليه السلام المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذي القربى قال هم
اهل قرابة نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل
قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على ارادة الامام عليه السلام من الاية والتعبير بالجمع في الاخبار
المتقدمة اما باعتبار ارادة جميع الائمة صلوات الله عليهم او بارادة اصحاب الكساء صلوات
الله عليهم واما باعتبار ملاحظة كل امام واولاده وعياله تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة
لا تحتاج الى تخصيص ذوي القربى فيها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم في حيوته مضافا الى سهميه كما صرح به في المعتبر وغيره بل عن مجمع البيان
وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه وح فله صلى الله عليه وآله وسلم ان يصرف سهمه
فيمن يشاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول بعموم ذي القربى
في الاية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ لم يعرف له موافق الا ان ابن بابويه رواه في

المقنع والفقيه ثم ان المش المصرح به فی کلام ان الاسهم الثلثة بعد رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم للامام علیه السلام ویدل علیه ما تقدم من المراسیل الثلث وصحیحة
البزنطی عن مولینا ابی الحسن الرضا علیه السلام فی تفسیر الایة قال فما کان لله فهو لرسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم وما کان لرسول الله ص فهو للامام علیه السلام وبمعناها المحکی عن بصائر
الدرجات وفی مرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له یعنی نصف الخمس للامام خاصة و
النصف للیتامی والمساکین وابناء السبیل من آل محمد صلی الله علیه وآله وسلم الذین لا تحل
لهم الصدقة ولا الزکوة عوضهم الله مکان ذلک الخمس ونحوها المروی عن تفسیر النعمانی
ثم ان التقسیم علی ستة اقسام لا یختص بخمس الغنائم بل عام فی کل ما فیه الخمس من المعادن
والکنوز والغوص والمکاسب والارض المشتراة والحلال المختلط وهو المش بل عن السید
دعوی الاجماع علیه وعن المنتهی والتذکرة نسبته الی علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحکی
عن کنز العرفان ومجمع البیان ومجمع البحرین والامالی ویدل علی الثلثة الاول صدر مرسلة
حماد بن عیسی ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتین ففی صدر الاولی الخمس من خمسة اشیاء
من الغنائم ومن الغوص ومن المعادن ومن الکنوز ومن الملاحة الی ان قال ویقسم الخمس
علی ستة اسهم ونحوها صدر المرفوعة ویدل علی ثبوت هذا الحکم فی الارباح ایضا الایة
الشریفة اما بنفسها بناء علی ان الغنیمة مطلق الفائدة المکتسبة کما هو صریح کل من استدل
بالایة الشریفة علی وجوب الخمس فی غیر الغنائم کالشیخین والطبرسی وابن زهرة والفاضلین
والشهیدین وکثیر ممن تأخر عنهما ونسب فی الحدائق عموم الغنیمة فی الایة الی جمیع الاصحاب
الا الشاذ وفی الریاض فی حکم الخمس فی زمان الغیبة دعوی الاجماع واستفاضة الاخبار
علی عموم الغنیمة فی الایة واما بضمیمة الاخبار الواردة مثل روایة مؤذن بنی عبیس ومکاتبة
ابن مهزیار المتقدمتین فی مسئلة وجوب الخمس فی الارباح وما ورد من ان عبد المطلب
سن فی الجاهلیة امورا اجراها الله فی الاسلام منها انه وجد کنزا فتصدق بخمسه فانزل

الله تعالی

الله تعالی واعلموا انما غنمتم من شیء الایة فان اختصاص الایة بغنائم دار الحرب لا دخل له
باجراء سنة عبد المطلب فی الاسلام وما عن زرارة وابی بصیر وابن مسلم قالوا له ما حق الامام
فی اموال الناس قال الفیء والانفال والخمس وکل ما دخل منه فی الانفال او خمس او غنیمة
فان لهم خمسه فان الله عز وجل یقول واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه وللرسول ولذی
القربی والیتامی والمساکین وکل شیء فی الدنیا فان لهم فیه نصیبا فمن وصلهم بشیء
فمما یدعون له لا مما یاخذون منه وعن الرضوی بعد ذکر الایة ان کلما افاده الناس فهو غنیمة
وما رواه الصفار فی بصائر الدرجات وقد تقدم ذکرها فی مسئلة وجوب الخمس فی ارباح
المکاسب المشهور بین الاصحاب ان المنتسب بالام الی هاشم یحرم علیه
الخمس ویحل له الزکوة لعدم دخوله فی منصرف عنوان بنی هاشم ولا فی حقیقة عنوان
الهاشمی فیحل له الصدقة بمقتضی ما دل من الاخبار الکثیرة علی اناطة المحللیة والمحرمیة بهذین
العنوانین اما ما دل علی الاناطة باولهما فکثیر جدا واما ما دل علی اناطة الحکم بالثانی فقوله
علیه السلام فی موثقة زرارة بابن فضال لو کان عدل ما احتاج هاشمی ولا مطلبی ان الله جعل
فی کتابه لهم ما فیه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم یجد شیئا حلت له المیتة والصدقة لا تحل
لاحد منهم الا ان لا یجد شیئا ویکون ممن تحل له المیتة الخبر ولا ینافی ذلک اناطة الحکم
فی بعض الاخبار بآل محمد صلی الله علیه وآله وسلم وفی بعضها باهل بیته وفی ثالث بقرابته
صلی الله علیه وآله وسلم لان هذه العناوین بعد تسلیم صدقها علی محل النزاع ثم انصرافها
الی ما یعم یجب ان یراد منها خصوص مصادیق العنوانین المتقدمین مع اشتمال اکثر
هذه الاخبار علی ان المراد بهذه العناوین من یحرم علیه الصدقة ثم ان الظ عدم ابتناء
المسئلة علی کون ولد البنت ولدا حقیقة کما زعم فی الحدائق حتی یلزم کل من قال بالحقیقة
القول باستحقاقه الخمس حتی تخیل ان القائلین بالاستحقاق هنا کثیر وان لم ینسب الا الی
السید المرتضی لما عرفت من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الی هاشم

والظاهر منه الوصول اليه بالاب ولفظ بني هاشم منصرف الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا
المعنى وان سلمنا انه حقيقة في الاعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني آدم ويا بني اسرائيل
فان الظاهر ان بني هاشم عرفا مثل بني تميم يتبادر منه القبيلة المنتسبة اليه فالظاهر منه ما يرادف
الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف بان اسم
الولد يقع حقيقة على ولد البنت الى عدم الاستحقاق هنا كالحلي فانه قد تكرر في محكي عبارته
في الميراث دعوى الاجماع وعدم الخلاف على الحقيقة وموافقة السيد في تقسيم اولاد
البنت واولاد الابن للذكر مثل حظ الانثيين قد خالف السيد هنا في الاستحقاق كما
في المختلف نعم في حاشية يح نسب اليه الموافقة للسيد وكذا الشيخ في الخلاف حكي عنه القول
بالحقيقة مع انه لم يحك هنا عن خلافه موافقة السيد وكذا الشهيد قدس سره في اللمعة قال
لو وقف على الاولاد اشترك اولاد البنين والبنات وقد وافق المش وكذا ابن زهرة ذكر
في باب الوقف على اولاد الاولاد ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا
ان مستحق الخمس من الاصناف الثلثة من ينسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وعقيل
وجعفر والعباس والسر في موافقتهم هنا للمش مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من ان المناط
هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح الشهيد في اللمعة بعد ما تقدم عنه
من دخول اولاد البنات بانه لو قال هذا وقف على من انتسب الي لم يدخل اولاد البنات
وقد حكي عن الشيخ في الخلاف انه قد اجاب عن احتجاج من انكر كون ابن البنت ابنا بقول
بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد بان مراد الشاعر هنا نفي الانتساب
بمعنى ان اولاد البنات لا ينسبون الى امهاتهم وانما ينسبون الى ابيهم ونحوه حكي عن الحلي
في رد هذا البيت وقد عرفت ان ابن زهرة مع دعواه الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا
بمن ينسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه واخوته فعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق
هنا من جهة عدم تحقق الانتساب الذي هو المناط المستفاد من الاخبار وضعا في بعضها

وانصرافا في آخر وتقييدا في ثالث مضافا الى ان ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة
ان نظرهم الى عنوان ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكرين ايضا ينكرون ذلك مع
اجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن فيعلم من ذلك ان خلافهم في تلك المسئلة في
انه هل يقدح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا و
الخلاف هنا في ان الانتساب كما انه يحصل بالاتصال بالاب ولو بوسائط فهل يحصل
بالاتصال بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص بالواسطة لا يوجب جواز
الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول وانكار الثاني كما ان نفي جواز
الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط فظهر ايضا
ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري في الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين
حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد البنات لو وقف
على من انتسب اليه وكانه زعم ان كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بالطريق
الاولى كما ذكره في لك دليلا لدخول اولاد البنات فيمن انتسب اليه هذا كله مع ان
مرسلة حماد صريحة في مذهب المش فلا منافات بين كون ولد البنت ولدا وابنا حقيقة
مع حرمانه عن الخمس بقوله عليه السلم في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم و
ابوه من ساير قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء ان الله تعالى يقول ادعوهم
لآبائهم ولا يضر بها الارسال بعد الانجبار بما عرفت مع كون المرسل من اصحاب الاجماع
مضافا الى استمرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب بالام معاملة العامي المطلق
اذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزالوا محافظين على سلسلة انسابهم لو كان في بعض طبقات
امهاتهم هاشمية هذا هو الكلام في حكم الخمس لهم واما الكلام في اطلاق الولد عليه
حقيقة فالذي يقتضيه التأمل في اللغة والعرف ان الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد
الصلب دون ولد الولد وان كان ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الاطلاق اذا قامت

قرينة على وجود الواسطة وح فالظ جواز الملاقة بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن فالمعنى
المجازى هو القدر المشترك الآن المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت و
يدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب الولد والابن عن ولد الابن فضلا عن ولد
البنت فالولد والابن والوالد والاب متضايفان فكما ان المتبادر من الاخيرين الاب
بلا واسطة ويصح سلبهما عن الجد ولو للاب فكذا الاولان ويدل على المطلب الثانى ايضا
التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد
بالواسطة ولم يدل قرينة على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاول والظ ان هذا
التبادر من باب تبادر الفرد الشايع من الكلى الذى استعمل فيه اللفظ مجازا لا من باب
تبادر اقرب المجازين بسبب القرينة ولا من باب سبك المجاز من المجاز بمعنى ان يكون
التجوز فى اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة فى الاصل للانتساب على
وجه المباشرة فى التولد وبما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية فى الاخبار عن الرشيد
والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم صلوات الله عليهم فى نسبتهم وانتسابهم الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعنوان الابن والولد المبنية بشهادة سياق السؤال
والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان عرفا فيمن انتسب بواسطة الصلب
لا الرحم لا على مجرد المكابرة واللجاج وبين ما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه
مستشهدين بالايات ودعوى ابتناء الاسولة على جهل السائلين بلغة العرب وحقايقهم
كما ترى بل الاولى ارجاع نظر السائلين الى المتفاهم العرفى نظرا الى الانصراف الذى ذكرنا
ونظر المجيبين الى عدم كون ذلك منكرا فى الاستعمال على وجه الانتساب الحقيقى واما
الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون
ذلك ملحوظا فى الاسولة والاجوبة اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب
مع الواسطة مع قطع النظر عن كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة او مجازا فى اصل الاعتراض

ان الائمة صلوات الله عليهم بنو على عليه السلم لا بنو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
سواء كان اطلاق هذين العنوانين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل
الجواب صحة اطلاق العنوان الثانى عليهم على نحو اطلاق العنوان الاول ان حقيقة من
حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر بما ذكرنا ان ما الحقيه فى الحدائق من الطعن على
المش انما يرد على من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة فى الاول دون
الثانى او ان الاول معنى حقيقى دون الثانى ثم انه ربما يعترض على السيد ومن تبعه بما حاصله
على طوله انه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمى عليه لاستحق الزكوة ايضا
من جهة صدق التميمى او الاموى مثلا عليه فيلزم التناقض وفيه ما لا يخفى فان الخمس انما انيط
فى الاخبار بالهاشمى ولم ينط استحقاق الزكوة بعنوان خاص آخر حتى يجتمع الاستحقاقان
فى من جمع العنوانين باعتبار الاب والام وانما الزكوة لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب
الا فيمن فقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجده من احدهما استحق الخمس دون الزكوة
وهذا واضح جدا   المشهور مط او بين خصوص المتاخرين عدم وجوب تقسيم نصف
الخمس على الطوايف الثلث بل يجوز ان يخص به صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف واحد
بناء على ما يجيئ من اعتبار الفقر فى اليتيم وابن السبيل فكان مصرف النصف فقراء الهاشميين
كما يظهر بعد التتبع فى الاخبار مثل قوله عليه السلم فى مرسلة حماد المتقدمة انه تعالى جعل للفقراء
قرابة النبى صلى الله عليه وآله وسلم نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية
ابن طاوس المتقدمة فى مسئلة عدم سقوط الخمس فى الارباح الواردة فى وصية رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم انه عد من الفرايض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى
يرفعه الى ولى امير المؤمنين وامرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على
اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتى ومثل ذلك ما دل على ان الخمس عوض
الزكوة عوضه الله بنى هاشم ومن المعلوم ان فقراء الناس ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب

ان يدفع الى كلّ منهم سهماً من كلّ صدقة فجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال فى ذلك
للمتتبع فى الاخبار مع تامل فيها وان المقصود دفع حاجة جميع الطوايف ولو بان يعطى تمام
خمس مال لبعض وتمام آخر لآخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة سيما
اذا لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ فى ط من وجوب
التقسيم مع ان عبارته المحكية فى الحدايق لا صراحة فيه لانه فى مقام ذكر وظايف الامام فى تقسيم
الخمس مصدّرا لها بلفظ ينبغى ذاكرا فيها ما ليس بواجب مع انه ذكر فى آخر المبحث انه اذا حضر
الثلثة اصناف لا ينبغى ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق فى جميعهم وان لم يحضر فى ذلك
البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السراير نعم المحكى
عن ابى الصلاح ما هو اظهر من ذلك حيث قال ويلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام
والشطر الآخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان صريحا
فى وجوب التقسيم الا انه صريح فى وجوب التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف
صحيحة البزنطى الآتية بل هو على الملازمة خلاف المقطوع به كما اذا كان اليتامى الفا والمساكين
الوفا وابن السبيل واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكى
من المنقح اختياره بعد حكايته عن الحلى والمحقق مع ان المحكى من الحلى الاستحباب ولم يعلم
فتوى المحقق بالوجوب فى كتاب من كتبه نعم مال اليه فى الذخيرة ولعله لظاهر الاية بناء على
ارادة الملكية منه لكون اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان
المصرف والا لم يجب دفع النصف الى الامام ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة
اقسام ويرد على الاية منع كون اللام فيها للملكية لمنع كونها حقيقة فيها بل المحكى عن محققى اهل
العربية كونها حقيقة فى الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس فى مقابل غيرهم بمعنى
انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق عليه السلم فى تفسير الاية فى موثقة ابن بكير المتقدمة
فى اول مسئلة تقسيم الخمس ستة اقسام واما وجوب دفع الاسهم الثلثة الى اربابها فلدليل

خارج من اجماع وسنة مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما فى قولك
المال لزيد ونسبته الى طايفة باعتبار مفهوم عام لجميع ما يندرج تحته من الافراد كما فى قولك
المال للفقراء لكن يمكن التفصى من هذا كله بان الاختصاص المطلق ظاهر فى الملك
مع قابلية المختص والمختص به للمالكية فليس الملكية معنى مجازيا للّام بل هو مقتضى
اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين عند ارادة
الملكية موجود بعينه عند ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالا
لاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع مالكا واحدا وهذا
المعنى بعينه موجود عند ارادة الاختصاص كما اذا قال الموصى هذه الضيعة بعد
وفاتى للمسجد كذا والمدرسة كذا هذا كله مع ان اللام فى لذى القربى للملكية جزما فعطف
الطوايف عليه من غير تكرار اللام يفيد كونهم ملاكا ايضا كيف ولو قلنا بان المراد بيان
المصرف لم يفد الاية وجوب اعطاء الامام سهمه وكانت الاية غير منافية لاعطاء
سهمه الى الطوايف مطلقا او من بنى هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار
ان الكتاب ناطق بان لهم فى الخمس سهما وانهم جحدوا كتاب الله الناطق بحقنا
كما فى رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين عليه السلم وقول احدهما عليهما السلم فرض الله
نصيبا لآل محمد صلوات الله عليه وعليهم فابى ابو بكر ان يعطيهم الى غير ذلك واما
تاييد حمل الاية على بيان المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب قسمة الخمس على
افراد كلّ صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك قبل
القسمة الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف ما عليه
ففيه ما لا يخفى اذ لزوم الاولين مبنى على ارادة الاستغراق من اليتامى والمساكين والظ
من الاية سيما بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما فى وقفت على الفقراء او هذا لهم بعد
وفاتى واما اللوازم الباقية فمبنية على عدم جواز ضمان المالك للخمس وقد ثبت الجواز

بالدليل كما اشرنا اليه سابقا نعم يمكن الاستشهاد على ارادة بيان المصرف وان الطوائف
الثلث فى حكم مصرف واحد بانه لو حمل على الملكية او الاختصاص على وجه الاشتراك
واستقلال كل منها من حيث المصرفية لزم بظاهر الاية التسوية بين الاصناف كما
صرح به الحلبى فى عبارته المتقدمة مع ان هذا على اطلاقه مما يمكن دعوى القطع بفساده
بل يرده مطلقا صحيحة البزنطى عن الرضا عليه السلام ارايت لو كان صنف من الاصناف
اقل وصنف اكثر ما يصنع به قال ذاك الى الامام اليس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كيف يصنع اليس كان يعطى على ما يرى كذلك الامام عليه السلام ونحوها مرسلة حماد الطويلة
الدالة على اناطة الاعطاء بقدر الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة فى اصل
المسئلة وكيف كان فلا ريب فى دلالتها على عدم وجوب التقسيم اصلا بل على عدم جوازه
احيانا مع انه قد لا يوجد ابن السبيل بل اليتيم فى بعض الاوقات والتزام العزل لهما
او خروج هذه الصورة عن اطلاق الاية بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبرنا فيه الفقر
فلا يظهر وجه لاستقلال كل منها بالمصرفية فالصرف فى اليتيم صرف فى الفقير فتثليث
القسمة غير واجب ابدا ولم يقل بوجوب التثنية احد مع ان ابن السبيل غير حاضر غالبا
بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن ان يظهر الثمرة فى عدم جواز اعطاء كل النصف
لغير اليتيم مع وجوده او ان يلتزم بان المراد بالمساكين خصوص البالغين هذا مع ان الاية
مختصة بالمشافهين ولا ريب فى انحصار الخمس فى زمن صدور الاية بما كان يجتمع عند النبى
صلى الله عليه وآله وسلم او يقال ان المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب
ولا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل فى يد النبى والامام عليهما الصلوة والسلام
على جميع الاصناف بل الاشخاص بل لا ريب فى وجوبه بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين
لا كل واحد منهم نظرا الى ان حكمة الخمس رفع حاجتهم بل وكذلك الفقيه اذا وصل اليه
مجموع خمس الاموال الذى هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة يومئذ بيد النبى صلى الله عليه وآله وسلم

فيجب

فيجب عليه التقسيم على الاصناف بل الاشخاص عند وجودهم واين هذا من وجوب تقسيم
كل خمس من كل مكلف على الطوائف والظاهر ان التقسيم فى الزكوة ايضا كذلك ويدل
على ما ذكرنا فى المقامين مرسلة حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايضا يجاب عن الاخبار الواردة
فى تقسيم الخمس ستة اسهم فان اكثرها بين وارد فى تفسير الاية وبين ظاهر فى تقسيم النبى
والامام عليهما السلام لاصل الخمس من جميع الاغتنامات اذا حصل بيدهم عليهم السلام
الظاهر اعتبار الفقر فى اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من النصوص من ان شرع
الخمس لسد الخلة ويدل عليه خصوص ما تقدم من بعض فقرات المرسلة الطويلة لحماد
ان الله جعل للفقراء قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما اغناهم به عن صدقات
الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس الآمرة بدفع الخمس الى ضعفاء اهل البيت
مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها من ان الخمس عوض الزكوة فهو لمستحقى الزكوة
لولا الهاشمية وما يستفاد منها ومن غيرها ايضا من ان الامام عليه السلام يعطى اهل الخمس
بقدر ما يستغنون به لسنتهم والمفروض ان اليتيم الغنى عنده ذلك فدلت على [illegible]
بن ليس له ذلك وكيف كان فلا ريب فى ضعف ما عن الشيخ والحلى من عدم اعتبار الفقر فيه
لاجل مقابلته بالفقير فى الاية وفيه ما لا يخفى سيما بملاحظة آية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا
يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما مر فى الزكوة لادلة البدلية المستفادة من النصوص والفتاوى
الدالة على الاتحاد فى الحكم والمورد الا فى هاشمية المستحق هنا وعدمها هناك نعم ينتقض
ذلك بالعدالة عند من اعتبرها هناك واما عند من لم يعتبرها فهذا ايضا احد الادلة عليه
حيث ان القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما عدم وجوب النفقة على المعطى فلا
يخفى اعتباره هنا ايضا لاجل ما ذكر ولاجل اشعار التعليلات الواردة هنا اذا قلنا بان وجوب
الانفاق عليه لا يخرجه عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق
به على الوجه اللائق يوجب الغنى فلا اشكال وبالجملة فالمختار ما تقدم من التفصيل فى الزكوة

اذا كان الامام عليه السلام حاضرا مبسوط اليد فلا اشكال في عدم سقوط الخمس بل
هو من الضروريات في الجملة وان كان حاضرا غير مبسوط اليد كازمنة حيوة الائمة والغيبة
الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله انقضائه فالاقوى ايضا عدم سقوطه وهو المعروف
بين الاصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم السقوط وعدم حصول
المسقط من الله عز وجل او من الائمة صلوات الله عليهم اطلاق ادلة الخمس من الكتاب
والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك مع احتمال
الاختلاف في الشرايط كما عن صاحب الذخيرة مدفوعة بانه يقع بهذه الدعوى بالنسبة
الى كل حكم يستفاد من خطابات الكتاب والسنة المختصة وضعا وارادة بالمشافهين دون
غيرهم من الحاضرين في ذلك الزمان بل في ذلك المجلس فضلا عن الغائبين ويكفي في عموم
الحكم في هذه الاية للغائبين استشهاد الائمة عليهم السلام بها كما تقدم من الاخبار المستفيضة
مع ان قضية هذه الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا سقوطه باباء اهله هذا
مع ما عرفت من الاخبار المشددة في امر الخمس الدالة على مداقة الائمة صلوات الله عليهم فيه
مثل قول الصادق عليه السلام اني اخذ من احدكم الدرهم وانا اغنى اهل المدينة ومثل قول الحجة
عجل الله فرجه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل من مالنا درهما ومثل قول
ابي جعفر عليه السلام في جواب ابي بصير حيث سئل عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل
من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك مضافا الى ما دل على الامر بدفع الخمس اليهم وعظم
والانكار من تحليله والنكير على من يستحله منهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام في رواية الحلبي المتقدمة
في مسئلة الغنيمة بدون اذن الامام في الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة
قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فمن كان عنده شيء من
ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا صلوات الله عليه
لمن جاءه من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا

الذ

الذي جعله الله لنا لا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني لصالح بن محمد بن سهل حيث
جاء يستحله من عشرة الاف درهم انفقتها من مال الامام عليه السلام وقبله احدهم يثب على اموال
ال محمد ويتاماهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن
اني اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل امره علي بن راشد في المكاتبة
في ارباح المكاسب بالقيام باخذ خصوص الخمس من مواليه عليه السلام ومثل ما ورد من الامر
بتعلق خمس المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين عليه السلام له الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف
المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب ومن جميع ذلك ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد
قدس سره عن بعض اصحابنا قدس الله ارواحهم من القول بسقوط الخمس مطلقا في زمان الغيبة
وتبعه على هذا سلار فيما حكي عنه وهو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه
عبد الله بن صالح البحراني وقال انه مشهور بين جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم
بالغيبة ما يعم زمان قصور اليد بقرينة استدلالهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم
مثل ما تقدم من تحليل رسول الله وامير المؤمنين وكذا سائر الائمة صلوات الله عليهم وقد
تقدم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها
ايضا بمنع دلالة اكثرها وامكان الحمل في كلها او جلها على التقية من النهوض بجباية الاخماس
بكلائهم او على صور خاصة مثل صورة السائل او كثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما يدل
عليه قوله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المساكن
اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي تعلق الخمس بعينها او على ان العفو انما هو عن حقهم
المتعلق بما ينفقون على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ما هو ظاهر بعض تلك الاخبار وغيرها
من تعلق الخمس بجميع المستفاد مثل قوله عليه السلام حتى ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق فلنا
منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة
دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهرا لامه عليها السلام

وما تقدم من ان كل شئ فى الدنيا فان لهم نصيبا فيه او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا
ان جميع ما دلّ على تحليل الخمس ظاهر فى ارادة خمس غنائم دار الحرب الذين انتقل الى الشيعة
من ايدى المخالفين لانه الشايع وجودا والمغصوب عنهم صلوات الله عليهم كما يظهر ذلك
من تظلمهم عليهم السلام ومن تعليلهم التحليل بطيب الميلاد الى غير ذلك من الامارات الدالة على
ارادة خصوص هذا القسم من لفظ الخمس نعم ما دلّ على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله
هى الافادة يوما بيوم الا ان ابى جعل شيعتنا فى حل منه ليزكوا ونحو ذلك يظهر منه العموم الا انها
مع ما ذكرنا من قابلية الحمل معارضة باكثر منها مما تقدم فى التشديد فى امر الخمس والنكير على من
يستحله منهم عليهم السلام ويتلوا القول المذكور فى الضعف الحكم بسقوط حصة الامام عليه السلام فى مثل
هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكى عن المحدث الكاشانى بل هذا القول اضعف
من سابقه نظرا الى ان ظاهر اخبار التحليل سيما المعلل منها بطيب الولادة الغير الحاصل الا بحل
تمام الخمس وسيما المسبوق منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان يعمل بظاهرها او يطرح
ويأول كذلك ودعوى انصراف تحليل المحلل الى حصته خاصة دون غيره مدفوعة بان ظاهر التحليل
اذا كان شاملا لحق غير المحلل فانما يصرف عن ظاهره اذا لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس
هنا كذلك اذ للامام الولاية على الزكوة ونحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رأيت صاحب
هذا الامر يعطى ما فى بيت المال رجلا واحدا فلا يدخل فى قلبك شئ فانه انما يعمل بامر الله فكيف
حال الخمس الذى جعله الله لبنى هاشم اكراما لهم بل تفضلا على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد
ان خمس الدنيا مهر فاطمة عليها السلام وما ورد ان لنا الخمس ولنا الانفال ومثل ما ورد ان على كل
امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة عليها السلام ومن يليها من الحجج من ذريتها يضعونه حيث شاؤا
الى غير ذلك مما لا يبعد بملاحظتها القول بان تمام الخمس للامام عليه السلام وان كان عليه بالتزامه
او بالزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظ ان هذا خلاف الاجماع بل صريح الاية
وبعض الاخبار مثل رواية الثمالى المتقدمة فى حل المناكح وقول ابى جعفر عليه السلام ان الله جعل لنا

سهامًا ثلثة فى جميع الفئ وان قال عليه السلام بعده فنحن اصحاب الخمس والفئ فقد حرمنا
على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر فى تحليل السهام الستة الا انه كساير الاخبار
التى تراءى منها الاختصاص فى الكل اريد بها الولاية عليه فى البذل والحرمان والتحليل
والمطالبة لا الملكية الحقيقية وكيف كان فلا دليل على حل حق الامام عليه السلام خاصة بل
اخبار التحليل التى يعمل بها كالواردة فى المناكح والاراضين والمتاجر يعمل بها بالنسبة الى
حصة السادات وما يطرح منها او يأول فهو كذلك بالنسبة الى حصة الامام عليه السلام واضعف
من هذين القولين ما اختاره صاحب الحدائق من وجوب نقل الخمس كلا حال وجودهم
صلوات الله عليهم اليهم او الى وكلائهم فربما يبيحون للشيعة كما فى رواية ابى سيار ودفعًا
علياء الاسدى وربما يأخذون وينفقون منه على قبيلهم قدر الكفاية واما حال الغيبة
عجل الله فرجه انفسنا فداها فيجب صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام عليه السلام فالظ
تحليله للتوقيع المتقدم من صاحب الزمان فى قوله عليه السلام واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا
الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا القول ان امر الخمس راجع فى كل زمان
الى الحجة فى ذلك الزمان وفيه ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من
راجعها فالتحليل المستفاد من تلك الاخبار حكم عام لجميع ازمنة قصور ايديهم العادلة
صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام فى حصة الاصناف ايضا وفى كل الشيعة
وقد اولها المحدث المذكور بان المراد واما حقنا من الخمس زاعما انها طريق جمع بينه و
بين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصتهم وفيه مع انه لا بد من تخصيص
الشيعة بل فى زمان امامته انه كيف يمكن الحكم بسقوط الفريضة القطعية بمثل هذا المستند
مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره وثالث امر بدفع الخمس الى العمرى وان زعم المحدث
المذكور عدم دلالتها على الثبوت مع ان الجمع لا يحتاج الى صرف الخمس الموضوع للمجموع الى
بعضه بل اما ان يحمل على [illegible] واما ان يراد به ما ذكرنا من الفرد المعهود المتعارف فى الازمنة

الاموية والعباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المقاتلين لاهل الحرب
ويظهر مما ذكر ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان من سقوط خمس
المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصه بالامام عليه السلام مثل ما ورد من
ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة صلوات الله عليها ومثل ما نقل
من رواية الحرث بن المغيرة النصري من قوله ان لنا اموالا وتجارات نعلم ان حقك فيها
ثابت ونحو ذلك مما تقدم ان المراد تخصيص الحق به عليه السلام باعتبار وجوب دفعه اليه وولاية
بذله ومنعه وتحليله ومطالبته ولذا ورد نظير ذلك فيما لا يقول القائل باختصاصه بالامام
عليه السلام وما ابعد ما بين هذه الاقوال والقول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في
زمان الغيبة كما هو محكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن الروضة نسبته الى جماعة
ويرجع اليه ما عن المجلسي قدس سره من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي
تعلق بعينه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمنه في الذمة ويتصرف في المال وهذا وان كان
بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجتراء عليه فيما عدا الانفال وخصوص
المناكح والمتاجر هو هذا المقدار من التحليل لا ازيد لان وجوب الخمس من الضروريات
والخمس بنفسه من اهم الفرايض لانه اولى بالانقياد من الزكوة التي اوقف قبول الصلوة
التي هي عمود الدين بها مع انها معونة غير السادات فكيف بما هو معونة الامام عليه السلام وقبيله
والمجعول لهم عوضا عن الصدقات ليستغنوا به عنها بل هو من المودة المجعولة اجر الرسالة
فالقول بسقوط شيء منه جرئة عظيمة سيما مع ملاحظة ما مر ان المسئلة من الموضوعات
حيث ان الشك في تحقق الابراء من صاحب الحق فالتعويل فيها على اخبار الاحاد مشكل
سيما مع المعارضة واشتباه الدلالة وقيام الحامل وقد صرح في المعتبر بان الحكم باباحة حصة
الامام عليه السلام في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا غلط في مصرفه في زمان
الغيبة فالذي يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الاصناف اليهم وان قلنا بوجوب
دفعها

دفعها الى الامام عند الحضور لانه شرط اختياري فمع عدم التمكن من دفعه اليه تبقى
العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه في الامور
العامة الآن ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية على اولاده او على ما هو وصي فيه
مع عدم بعد الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم في الحصة
المختصة به عليه السلام وكيف كان فالقول بوجوب عزله والايصاء به عند ظن الموت كما اختاره
شيخنا المفيد وجعله اوضح من ساير الاقوال غير واضح بناء على عدم تملك الامام للكل غاية
الامر وجوب دفع الكل اليه حال الحضور ليتولى البسط حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة
حماد الطويلة فعزل حصة السادات منع الحق من اهله ويؤيده ما تقدم من رواية ابن طاوس
في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله فمن لم يقدر على ذلك يعني دفع الخمس الى الامام
فليدفع الى الضعفاء من اهل بيتي هذا مضافا الى ما علم من ان حكمة منع الخمس استغناء
بني هاشم به عن الصدقات فلا بد لهذا القائل من القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم
وان حرمتها عليهم مختصة بزمان ظهور الدولة العادلة التي لا يحتاج الهاشمي فيها غالبا
الى خمس ولا زكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة مما يقطع بعدم
جوازه مع ان الايصاء به واحدا بعد واحد في مثل زماننا معرض للتلف بل موجب قطعي
وكانهم كما قيل بنوا ذلك على اوقاتهم المملوة بالعلماء والصلحاء الاتقياء وظنوا قرب خروجه
عليه السلام وان زمان الغيبة كله على ذلك المنوال ولم يعلموا بتسافل الحال وتقلب الاحوال
بما يضيق من نشره المجال ومما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه لان الارض تظهر
كنوزها للقائم عجل الله فرجه مع ان هذا القول مجهول القائل ويظهر من ضعف القولين
ضعف القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان فحبس حصة الاصناف منهم قول
مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المشهور بل لا يبعد علم الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة
خصوص حصة الامام بما حكموا بوجوب حفظه بالايصاء او الدفن وعن السرائر نسبته قول

المشتهر الى جميع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا كله في حصة الاصناف وحاصل الاقوال
فيها خمسة السقوط والثبوت مع وجوب الصرف او الايصاء به او دفنه او التخيير وربما يحكى
عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام عجل الله فرجه فقد عرفت
ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض ثبوتها فنقول الذي يقتضيه القاعدة هو
وجوب حفظه له عليه السلام لانه مال غايب واي غايب روحنا له الفداء ولذا ذهب اليه جمهور
اصحابنا على ما في المعتبر وعن المنتهى وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول
المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه يذهب وعليه يعول جميع محققي اصحابنا المتقنين
المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون
في باب الانفال هذه المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي ارتضيناه بغير خلاف
انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام عليه السلام روحنا له الفداء وفي احوال
ضعفاء شيعته في هذا الزمان ثم في ملاحظة حاله بالنسبة اليهم هو القطع برضائه عليه السلام
بصرف حصته فيهم ورفع اضطراراتهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة والخاصة
فالشك في هذا ليس الا من جهة عدم اعطاء التامل حقه في احوال الطرفين او في النسبة
مضافا الى انه احسان محض وما على فاعله من سبيل وان لم نعلم رضاه بالخصوص مضافا الى
ان الظاهر ان المناط فيما ورد من الامر بالتصدق بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى مالكه
لاجل الجهل فالجهل لا مدخل له في اصل الحكم وانما هو سبب للتعذر فاذا حصل التعذر من وجه
اخر مع العلم بالشخص وتعينه جاء الحكم ايضا مضافا الى ما مر من رواية ابن طاوس في وصية
النبي صلى الله عليه وآله وسلم مضافا الى ما يشعر به ما دل على وجوب صرف نذر هدي البيت في
زواره معللا بان الكعبة غني عن ذلك وما جاء في صرف الوصية التي نسي مصرفها في وجوه
البر وكذا الوقف الذي جهل اربابه مضافا الى ما مر من رواية الطبري عن الرضا عليه السلام من
ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به من اعراضنا ممن نخاف

سلطنة

سطوته فصرف حصته عليه السلام في ايام غيبته في حوائج ذريته وشيعته لا يخلو عن احد المصارف
المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة حماد الطويلة المتقدمة ومرفوعة احمد بن محمد
من ان عليه اتمام ما نقص وله ما زاد من مقدار استغناء سنة الاصناف بقدر الكفاف
فيجوز صرف حصته من الخمس او مال اخر مما يقع بايدينا من امواله عليه السلام في الذرية الطاهرة
المحتاجين لان سد خلتهم كان احد المصارف لامواله بل كان من اهمها وقد استدل جماعة
بهاتين المرسلتين على وجوب دفع حصته في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه
اتمام ما نقص كما في المرسلتين قالوا وما وجب لحق الله تعالى لا يسقط بغيبة من يلزمه ذلك
بل عن المنتهى ان الحاكم يباشره لانه نوع من الحكم على الغائب وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من
منع دلالة المرسلتين على وجوب الاتمام مطلقا بل اذا وصل بيده جميع الخمس والا فلو
فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام ففي هاتين الروايتين بيان لسيرة
الامام عليه السلام في تقسيم الاخماس والزكوات اذا جبيت اليه ولذا صرح بمثل ذلك في الزكوة
ايضا ففي مرسلة حماد انه ان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به يعني الاصناف الثمانية اهل
الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من عنده ولازم ذلك وجوب اعطاء اهل الزكوة من ماله عليه
اذا اعوزهم مع ان هؤلاء المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة واما ثانيا
فلانه لا دلالة في المرسلتين الا على الوجوب حال الحضور فلعل ذلك من احكام الرياسة
والولاية والسلطنة الظاهرة لا من احكام الامامة والحجية او يكون ذلك من باب مواصلة
الاقارب الساقطة عند المفارقة وبعد الشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة اليه وعليه بالنسبة
الينا واما ثالثا فلعدم دلالة الرواية على وجوب الاتمام من هذا المال بالخصوص فلعل الانفاق
على اهل الخمس او على اهل الزكوة عند حاجتهم بمال خاص اخر لا نعلمه وهذا المال له مصرف
اخر والحاصل ان اثبات وجوب الصرف في الاصناف من باب التتمة كما ذهب اليه جماعة
بل في الروضة انه المشهور بين المتاخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما اذا وجد مصرف اخر

اهم من ذلك بمراتب بحيث يعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام لا يرضى الا بصرفه
فى هذا الاهم فدفع هذا القطع بالروايتين فى غاية الاشكال فان المسئلة من الموضوعات
وحل مال المرء المسلم مشروط بطيب نفسه ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف المالك
لها بنفسه بعد علمه برضى الامام من الامارات التى ذكرناها فان حصول العلم منها بالرضا
لا يختص بالمجتهد او بعد اعلام المجتهد له ذلك ان جوزنا تقليد الغير فيما نحن فيه نعم له
ان يدفعه من اول الامر الى المجتهد على المجتهد ان يقبله كما فى مال كل غايب فيصنع به
ما يرى من الدفع او الضبط الآن يعلم المقلد بعدم رضاء الامام بالضبط فليس له الدفع
لعدم حصول البراءة من الخمس قبل صرفها عن المالك اذا كان الصرف واجبا والعزل غير كاف
وربما امكن القول بوجوب الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية
وامينا عنه وخليفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار لكن الانصاف ان ظاهر تلك الادلة
ولاية الفقيه من الامام عليه السلم على الامور العامة لا مثل خصوص اموالهم عليهم السلم او اولاده مثلا
نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخلية خصوص الدافع فى رضاء الامام عليه السلم
حيث ان الفقيه ابصر بمواقعها بالنوع وان فرضنا فى شخص الواقعة تساوى بصيرتهما او ابصرية
المقلد هذا كله على ما اخترناه من جواز التصرف من باب شاهد الحال واما بناء على قول الجماعة
من وجوب الدفع من جهة وجوب انفاق المعوزين عليه فالظ انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه
المتولى لكل حسبة عامة سيما مثل الانفاق على عيال الغائب وقضاء ديونه وغير ذلك
من اموره ويلزم على قولهم وجوب الاقتصار على الذرية الطاهرة واما على ما ذكرنا فلا يختص
بهم بل يعم غيرهم بل ليس مصرفه مختصا بالانفاق بل يصرف فى المصالح كائنة ما كانت
الاهم فالاهم فيعزل المالك او المجتهد نفسه الامام عليه السلم وينظر الى المصالح التى احاط
بها علمه بعد الفحص عن مواردها فايها كان اهم فى نظره وجب صرفه فيها لانه المتيقن من الرضا
نعم لو قلنا ان للمالك او المجتهد ولاية على هذا المال كما فى مجهول المالك ومال اليتيم والغايب

واللقطة

واللقطة لم يجب ملاحظة الاهم والاصلح لعدم الدليل الا على اصل الاحسان لكن الظ
عدم ثبوت الولاية بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال لا يقال ان هذا ليس قولا لاحد
من اصحابنا لانهم بين مخصص له بالاصناف الثلثة كاكثر القائلين بالصرف وبين من يوله
بينهم وبين غيرهم من مواليه العارفين كما صرح به ابن حمزة فى الوسيلة واستظهر من
كلام المفيد واقتصار جملة من المعاصرين فالقول بوجوب صرفه فى مطلق المصالح خلاف
الكل لانا قد عرفت اعتراف المفيد ومن تبعه قدس الله اسرارهم بعدم النص فى المسئلة
وعرفت ان العبرة عندنا فى الصرف برضائه عليه السلم بشاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز
التخلف عنه وليس الحكم تعبديا

جمع نفل بالسكون والتحريك الزيادة ومنه قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى
زيادة عما سئله وسمى الغنيمة لكونها من المزيدات للمسلمين بالنسبة الى غيرهم من الامم والمراد
هنا ما يختص به النبى صلى الله عليه وآله وسلم زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده
للامام عليه السلم وهى امور الارض التى ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا
عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظ انه لا خلاف فى كون ذلك من الانفال
ويدل عليه الاخبار مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها
وكل ارض لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا واعطوا ما بايديهم على غير قتال
وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافى الملوك
ما كان فى ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له
يعول من لا حيلة له حسنة ابن ابى عمير عن ابن البخترى عن ابى عبد الله عليه السلم قال
الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او اعطوا ما بايديهم وكل ارض
خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو للامام بعده يضعه حيث
شاء وفى حسنة ابن مسلم بابن هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم صولحوا واعطوا ما

بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف
عليه بخيل ولا ركاب الى غير ذلك من الاخبار الآتي المذكورة في كتاب احياء الموات ان
البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول
في الخمس وبالثاني في احياء الموات فلعله غفلة وظاهر موثقة سماعة وحسنة ابن ابي عمير
دخول كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب في الانفال وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة
ابن وهب الآتية في الغنيمة بدون اذن الامام ونسبه بعض المعاصرين الى الاصحاب
الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز او ملك وباد اهلها والظ انه مما لا خلاف فيه
وعن الخلاف والغنية الاجماع على ان الموات للامام ونحوهما عن جامع المقاصد وعن التنقيح
نسبته الى اصحابنا وعن لك انه موضع وفاق وفي الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه
في الكفاية ويدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها ثم ان التقييد بكون الارض الميتة المملوكة
مما باد اهلها الظاهر انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه له وان صار مواتا كما صرح به جمال
الملة والدين في حاشية الروضة مستدلا على ذلك بما سيأتي من الاجماع عن التذكرة على
ان الملك بغير الاحياء لا يزول بالموت نعم لو كان ملكه له بالاحياء فماتت ففي زوال ملكه عنه
ورجوعه الى ملك الامام عليه السلم كما كان قبل الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو ماتت
عامر المفتوحة عنوة فالظ انه كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها للامام كما عن
الرياض التصريح به مستشعرا من السرائر نفي الخلاف فيه فالاطلاق ان الموات له عليه السلم محمول
على الموات بالاصل او بالعارض مع باد اهلها او معروفيتهم اذا كان الملك بالاحياء على احد
القولين ولا يزول ملك الامام عنه بالاحياء بدون اذنه مثل ما يحييه الكفار والمخالفون
نعم ما احياه الكفار من الموات واخذت منهم عنوة كان احياؤهم له قبل تشريع حكم الانفال
ولو فرض احياؤهم شيئا من الموات بعد ذلك فغنمه المسلمون ففي ملكه لهم اشكال من عموم
ادلة اختصاص الامام عليه السلم بالموات ومن عموم ان العامر من المفتوحة عنوة للمسلمين نعم

لو قلنا بثبوت الاذن من الامام لاحياء الكفار ايضا ملكوها بالاحياء فيملكها المسلمون
بالاغتنام وهو الظ من عموم قوله عليه السلم من احيا ارضا الخ وان كان في بعض الاخبار ما يخالفها
ثم انه قد يشكل هنا الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان الضابط
ان كان هو معروفية المالك الميت في الثاني دون الاول ففيه انه تقييد ليس في شيء
ادلتهما وان كان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني دون الاول فهو ايضا كذلك مع
ان العلم مشكل في الثاني والفحص لا بد منه في المقامين وبالجملة فالفرق بين الموات التي
باد اهلها حيث ان الظ كون الثاني مع الاطمينان بعدم الوارث داخلا في مال من لا وارث
له الذي حكمه الصرف في الفقراء ومع عدمه داخلا في مجهول المالك الذي مصرفه الفقراء
ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز لا اشكال في كونها من الانفال
فانها القدر المتيقن من مورد النص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف
مشخص فان كان ملكه لها بالاحياء ففي باب احياء الموات فيها قولان وان ملكه بناقل آخر
فالظ عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد
الاجماع قد يوهم الاانه مدفوع بتقييد الموات في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها
بكونها لا رب لها نعم قد اطلقت الموات في كثير من الاخبار وبقي هنا ما قطع بعدم بقاء مالكها
والظ انه من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخلة في الموات ويظهر
الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء او خصوص السادة كما احتمله
في الرياض في الميراث المذكور وما يعلم بقاؤه ولا يمكن من معرفة شخصه ومقتضى اطلاق
الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة
بما باد اهلها واخرى بالتي لا رب لها يوجب خروج ذلك الآن يراد بالرب المالك المعروف
وح فيقع التعارض بين ادلة مجهول المالك وادلة الموات الآن الانصاف انصراف ادلة
الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر

كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها من الانفال حتى لو كانت محياة الا انها
قيدت في غير واحد من الاخبار بما باد اهلها وخربت فالظاهر حمل المطلق على المقيد لان المقام
مقام التحديد فلا يتوهم عدم المنافاة فالارض المذكورة داخلة في مال من لا وارث له ان ثبت
عدم الوارث لاربابها والا فمجهول المالك وايضا فقد ورد في غير واحد من الروايات
ان الارض التي لا رب لها من الانفال وظاهره يشمل ما كانت حية من غير احياء قابلة
للانتفاع اما لكثرة ورود الامطار واما لمد الماء من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها
سواحل بعض البحار ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام والحاصل ان اخبار الارضين
المختصة بالامام قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي آخر ان له كل ارض لا رب لها
وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس وكل
ارض مثلا لا رب لها وفي سادس ان الارض كلها للامام عليه السلام والظاهر ان اصحابنا قيدوا اطلاق
السادس باحد الثلثة الاول ثم اطلاق كل واحد منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر
جميع الاخبار بتمامها انشاء الله   رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام ولا خلاف ظاهرا
في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي
بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت وما الانفال قال
بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب
وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطائع الملوك وبسنده عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال
لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد
اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس
الجبال ولا يبعد عدم القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة بالامام عليه السلام ولو كانت
من الارض المملوكة لغير الامام من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص
واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه مقتضى جعل هذه الثلثة او بعضها في الاخبار قسيما للارض

المختصة

المختصة به عليه السلام اذ لو اختصت بالموجود منها في ارض الامام عليه السلام لم يكن وجه لعدها من
الانفال بل هي حينئذ في كل ارض تابعة لها خلافا في رؤس الجبال للمحكي عن المعتبر والسرائر و
المدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر ولعله لعدم نهوض الاخبار لاثبات حكم مخالف للاصل
وفيه بعد الغض عن منع مخالفته للاصل مطلقا ان الاخبار ناهضة ولو بمعونة اطلاق فتوى
الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحمله على ما في الارض المختصة به عليه السلام
ينافي جعله قسما مستقلا وخلافا في الاخيرين للمحكي عن الاخيرين لما ذكر وتوقف في الاخير
منهما الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال وبطون الاودية قليلة لكونهما
غالبا مواتا والاجام جمع اجمة بالتحريك كقصبة يجمع على اجم كقصب والاجام جمع ايضا او جمع جمع
والاجمة كما في الروضة الارض المملوة قصبا او نحوه وفي حاشيتها للمدقق الخونساري انه المعروف
في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط منه لفظة ذات انتهى وكيف كان
فالمراد ان الارض المشاجرة نفسها بما فيها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية
لا نفس القصب والشجر وان كان ذلك مما يدل عليه ظاهر لفظ القاموس كالمحكي عن المصباح المنير
وكيف كان فالاقوى ان الارض المشاجرة للامام كالموات بل هي منها فاذا وقعت في ملك مالك
لم يملكها بل ملكها الامام نعم لو استوجمت شيء من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين
فالاقوى عدم صيرورته للامام بل هو نظير ما لو نبتت بغير الاستيجام فانه تقدم انها لا تخرج عن
ملك مالكها بالموت الا اذا كان ملكها بالاحياء على قول لكن لا يبعد عدم خروجها عن الملك
اذا كان موتها بالاستيجام ولو على ذلك القول اذ لا يبعد ان يختص القائل بكون الموت مخرجا
عن ملك المحيي بما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاستيجام ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الاجام
بالذكر في النصوص والفتاوى مع ذكر الموات فان المراد بها الموات على غير وجه الاستيجام فانه
المشاجرة كالارض المحياة من حيث الانتفاع بشجرها بل [illegible] في رؤس الجبال وبطون الاودية
اذا فرض طروهما في ملك مالك وان كان الاول منهما كالمحال عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلي

بان هذه الثلثة يعني رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام داخلة في الموات الآن ذكرها
للتوضيح واحتمال صرف الموات الى غيرها فيحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام ولو
كانت في ملك الغير ان ارادوا انها له ولو صادفت ملك الغير اجمة فلا دليل لهم على ذلك الا
على القول بخروج الارض بطلق الموت عن الملك ولو فرض حدوثه بالبيع والشراء وهو بعيد
وان ارادوا ان الاجام للامام وان وقعت في ملك الغير بان كان استيجامه قبل ملك الغير للارض
المشتملة عليها فهو حسن ثم ان المرجع في الاجام الى العرف فلا يعتد بمثل ذراع او ذراعين مملوة
قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اى ساحلها ولم اقف على
دليل يدل عليه بالخصوص فالواجب الرجوع فيه الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص
او اشخاص ولو قاطبة المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وان كان مواتا فهو للامام وان كانت
حية بمعنى قابليتها للانتفاع بها لقربه من البحر فيسقى زرعه من جهة قرب عروقه او ببعد البحر
ففي كونه من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او من الانفال لانه قل ما منها في غير واحد
من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض كلها لنا وجهان
صفايا الملوك وقطايعهم وضبطها في المعتبر والمنتهى والمدارك وظاهر الكل ما يختص به ملوكهم
من الاراضي وغيرها وبهذا التعميم وردت الروايات منها المرسلة المتقدمة وفيها وله صوافي الملوك
ما كان في ايديهم على غير وجه الغصب وفي موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شيء يكون
للملوك فهو خالص للامام وفي حسنة اسحق بن عمار المروية عن تفسير القمي ان ما كان للملوك فهو
للامام ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام وفي الصحيح عن داود بن فرقد
ان قطايع الملوك كلها للامام نعم صرح في حاشية يع بان المراد منها ما يصطفيه الملوك لنفسه
من الاموال النفيسة ويومي اليه ايضا المحكي عن مجمع الفائدة حيث قال ان اصل الصفايا من
الصفو وهو اختيار ما يريد من الامور الحسنة الا ان المراد بها غير القرى لمقابلتها بالقطايع و
هي القرى والبساتين والباغات المخصوصة ولا ثمرة مهمة في تحقيق هذا بعد ما علم في الخمس

والصوافي

والصوافي من الانفال كل ما يصطفيه الامام من الغنائم قبل القسمة
المعروف بين المشايخ الثلثة واتباعهم قدس الله ارواحهم ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن
الامام فهو للامام عليه السلام خاصة وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس
الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا
كان للامام الخمس وسند السند منجبر بعدم معروفية الخلاف بل عن المنتهى ولك انه مذهب
الاصحاب وربما يستشهد للمطلب بحسنة معوية بن عمار بابن هاشم المروية في الكافي في باب
قسمة الغنيمة عن ابي عبد الله عليه السلام عن السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسم قال
ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس
وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى على
عدم دلالتها على المطلوب الا انه اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تامل
فيه ايضا لان المفروض ان ضمير قاتلوا راجع الى السرية التي يبعثها الامام فالقيد لا يكون
للتخصيص قطعا ثم ان صاحب لك حكى عن المنتهى تقويته ان هذه الغنيمة يساوي غيرها
في انه ليس فيها الا الخمس واستجوده لاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة
فقال يؤدي خمسنا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم مقاومتها للمرسلة من حيث العمل
قابلة للحمل على تحليل الامام ما عدا الخمس له كما انه حلل الكل في زمان الغيبة على قول يأتي
مع احتمال حملها على التقية على ما سيجيء واما ما نسبه الى العلامة في المنتهى فهو المحكي
عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساوات ما يغنم بغير اذن
الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالاية الشريفة والجواب عنها بان الاية تدل على وجوب
اخراج الخمس لا على بيان المالك قال وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى لكن المحكي
عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور وقال ان كل من غزا بغير اذن الامام

فغنم كانت غنيمته للامام عند نا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر الفتاوى بل صريح بعض
علم وجوب الخمس فى هذه الغنيمة وكون الجميع للامام وصرح فى ضه بوجوب الخمس
فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على المغتنم بدون اذن الامام اذا حلل الامام
ذلك له كما نقول به فى زمان الغيبة لان الامام عليه السلم لا يملك الا اربعة اخماس ثلث
الغنيمة والخمس الاخر مشترك بينه وبين قبيله وان كان ظاهر الاية والجواب الذى تقدم
من العلامة فى رد استدلال الشافعى هو ذلك وقد فهم ذلك من عبارة الروضة
جمال الملة المحقق الخوانسارى فى الحاشية وفيه نظر فالمغتنم بدون اذن الامام نظير من استخرج
كنزا فى ملك غيره فانه لمالكه وعليه فيه الخمس وعلى هذا فلا يبقى لصاحب ك حجة على
المشهور فى الاية الشريفة لان وجوب الخمس ح لا ينافى كون الكل للامام كما ذكره العلامة
فى جواب الشافعى ومن الانفال مال من لا وارث له ولعله اشار ان جريرة نسبه فى المنتهى
الى علمائنا اجمع ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها المحكى
عن الشيخين فى المقنعة والنهاية وسلار والقاضى كون المعادن من الانفال ونسب الى
الكلينى وشيخه على بن ابرهيم القمى ويدل عليه مضافا الى ما تقدم فى رؤس الجبال من
روايتى ابى بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشى موثقة اسحق بن عمار المروية
عن تفسير على بن ابرهيم قال سئلت اباعبدالله عليه السلم عن الانفال قال هى القرى التى خربت
وانجلى اهلها فهى لله وللرسول وما كان من ارض قد خربت لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب
وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات ولا وارث وليس له مولى فماله من الانفال
ويؤيدها ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول لا يخلو عن قوة وان
كان المشهور خلافه سيما فى المعادن الظاهرة استضعافا للروايات السابقة مع القدح فى
دلالة الموثقة بعد فرض اعتبارها سندا بان قوله منها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع
الضمير الى ارض لا رب لها مع ان المحكى من بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف الاحتمالين

نعم ربما يؤيد المشهور خلو الروايات الواردة فى ثبوت الخمس فى المعادن حيث انها خالية
عن التعرض لكونها للامام مع ان ثبوت الخمس فيها ربما يشعر باختصاص الباقى بالمالك
باصل الشرع لا بتحليل الامام عليه السلم وان امكن دفع هذا بان مثل هذا يجرى فى المعادن
الماخوذة من ارض الانفال بوجوب الخمس لا يدل على كون الباقى للمالك باصل الشرع فيتعين
ح حملها على ان الماخوذ منها باذن الامام فيه الخمس كما حكى عن الكلينى وسلار التصريح به

مسئلة المشهور كما فى ضه تحليل الانفال للشيعة فى زمان الغيبة وظاهر المحكى فى
لف من عبارات الاصحاب علم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل مطلقا الا
عن سلار وحكى عن الحلى المبالغة فى انكار التحليل واستحقاق المتصرف اللعن وعن الشيخ
والحلى علم جواز التصرف فى الاخماس والانفال فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد
الاقتصار على اول الثلثة وكيف كان فما ادعاه من الشهرة لم اقف عليه ولذا نسب فى
الحدايق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلثة نعم هو مذهب الشهيدين والمحقق الثانى
وجملة ممن تاخر عنهم ولعله لعموم قوله ع فى رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا
وليس لعدونا منه شئ الا ما غصب عليه وان ولينا لفى وسع فيما بين ذه الى ذه يعنى ما
بين السماء الى الارض ثم تلا هذه الاية قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا المغصوبين
عليها خالصة يوم القيمة بلا غصب ورواية الحرث بن المغيرة النظرى خطابا لنجية حيث سئله
من مال فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس فى كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال
وهما اول من ظلمنا حقنا فى كتاب الله الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل
علينا بوجهه وقال يا نجية ما على فطرة ابرهيم صلوات الله عليه غيرنا وغير شيعتنا والظاهر
المتبادر من الخمس سيما بقرينة قوله هما اول من ظلمنا حقنا هو خمس الغنايم فدلت على اباحة
خمس الغنائم والانفال وصفو المال ورواية ابى سيار المتقدمة فى خمس الغنائم وفيها يا
اباسيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شئ فهو لنا الى ان قال كل ما كان فى ايدى

شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دلت على اباحة جميع
الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق فى قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله الخ ان ما
اخرج الله من الارض من المعادن والآجام ونحوها فهو مباح لهم لاباحة متبوعه اعنى الارض
ولا يبقى من الانفال الا الغنيمة بدون اذن الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار
فى الثانى بالتصدق واما الاول فسيأتى كلام الاخبار فيه وفى امثاله ورواية داود بن كثير
الرقى قال الناس كلهم يعيشون فى فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيد ذلك
بل يدل عليه التعليلات الآتية فى حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك
لحل المأكل والمشرب وطيب الميلاد فان هذه العلة جارية فى الانفال ثم يشمل ساير الخمس ايضا
الا انه خرج بما تقدم فى خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى الملازمات الخمس فى موارده
وقد استدل فى ش على اباحة الانفال بحيرى برواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابى عبد الله عم
اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع فى ايدينا الاموال والارباح وتجارات
نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلم ما انصفناكم ان
كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة النضرى عن ابى عبد الله عليه السلم قال قلت له ان لنا
اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا
لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائى فهو فى حل مما فى ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب
ويرد عليهما انهما لا دلالة على سقوط الخمس او حق الامام منه اصلا فلا بد اما من القول به ولم
يقل به المستدل واما من حملهما على ما تقدم سابقا فى مسئلة خمس الارباح والا فالاخبار من
هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن للتمسك بها
ومن هنا ينقدح النظر فيما تقدم من الاخبار حيث ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل
مطلق حق بنى هاشم مما فى ايدى الناس فلا بد اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس او حصة
الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من اخذ حقهم وجباية

حقوقهم

حقوقهم بل عدم التمكن من اخذ الفطرة لادائه الى الشهرة التى لم يزالوا يكرهونها فى ايام
الخوف لادائها الى ايذائهم وايذاء اصحابهم او على صورة غلبة الظلم على الشيعة باخذ الاخماس
وغيرها منهم كما يدل عليه قوله فى الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله عليه السلم فى
الرواية الاخرى من اعوزه شئ من حقى فهو فى حل واما من حمل مثل الروايتين على كون
السؤال عن الاموال التى تقع بايديهم ممن لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر الايصال
فى زمان الحضور واما غير ذلك والقول بان العمومات المتقدمة يعمل بها فى غير موضع التخصيص
وان كان غير مخالفة للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص فى هذه الاخبار فلا بد اما من
العمل بعمومها فى الانفال والخمس واما من حملها على احد ما تقدم وبالجملة فتحليل مال الغير
الثابت له بالادلة القطعية بهذه الاخبار المشتبهة دلالة المعارضة بما تقدم فى خمس المكاسب
فى غاية الجرأة بل وبما يمكن القول بعدم اعتبار مطلق الظن هنا وان كان قويا لان المسئلة
من الموضوعات دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالحلية بعض مشايخنا المعاصرين بانه قد شهد
جملة من العلماء كالديلمى فى المراسم والعلامة وابن سعيد فى الجامع بحصول التحليل من الامام
فتقبل شهادتهم بناء على عدم اعتبار استناد الشاهد فى شهادته الى الحس لكن هذا التايد
كما ترى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظنى فى المسئلة الخلافية فلا يصدق عليه الشهادة
ومثله فى الضعف تاييد المطلب او الاستدلال لها باستقرار سيرة الشيعة على التصرف من
غير نكير ولم يلتزم احد بالمعاملة فيها معاملة حق الامام عليه السلم فى زمن الغيبة وبلزوم الحرج
والضيق لو منعوا الا بعوض فالظاهر ان ما عدا الموات من الانفال لم يحصل لنا اطمينان بجواز التصرف
فيه لاى شخص وعلى اى وجه وغاية ما وصل الينا الاخبار المتقدمة التى ذكرناها مؤيدة بان
عموم البلوى فى هذه الامور يقتضى وجوب رسم المصرف الخاص فيها لو لم ياذن الائمة لشيعتهم
على الاطلاق فانه من اهم ما يجب ان يبين مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة بقى اما بغير تصرف
واما ان يتصرف فيها غيرهم ولا فائدة للمالك فى ذلك فالاذن منه عليه السلم تصدق منه على الناس

بذلك صدقة عامة كما سيجئ فى صدقة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وامير المؤمنين
صلوات الله عليه واله على الناس بتحلل المناكح وغيرها من السبى والغنائم واحتمال اختصاص
هذه الصدقة بالفقراء مط او فقراء بنى هاشم او مطلقهم او العدول من الناس او
بنى هاشم موهون المعتاد المتعارف من التصدق بمثل هذه الامور العامة عدم التخصيص
باحد كما فى الاوقاف المطلقة والقنوات والخانات ان المنع من التصرف بها مجانا حرج مخالف
للطف لانه موجب لوقوع كثير من الناس فى المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم
دفع العوض فى مقابل هذه الامور فكانها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون فى
معصية الارتكاب بل يعرض الفساد لعباداتهم ومناكحهم وهذا الوجه مستفاد من
تعليل الامام حلية المناكح فيما ياتى بطيب الولادة فان معنى ذلك انه لو لم يحل ذلك لوقع
غالب الناس فى الزنا من جهة عدم المبالات فى اخراج حقنا والا فعدم التحليل بنفسه
لا يستلزم خبث الميلاد وبالجملة فالظن القوى حاصل بالاذن المطلق فى الانفال لشيعتهم
ويمكن العمل بهذا الظن من باب جعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير
بل تصرفنا فى املاك الامام عليه السلم ادون من الشرب من قناة الغير مع انه يمكن العمل هنا
بالظن وان كان من الموضوعات نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام فى انسداد باب العلم
والحاجة الى العمل فى الواقعة اكثر منها فى الاحكام والاحتياط متعسر او متعذر فيجب العمل بالظن
لكن لا يخفى ان الامارات المذكورة وما ذكر فى حجيتها من كفاية الظن بشاهد الحال او كفاية
الظن فى المقام لعدم المناص عن العمل وعدم التمكن الا من الظن لا يجرى فيما لا يعم الابتلاء
بها كالمغنوم بغير اذن الامام او بدون قتال وصفايا الملوك بل يختص بما كان الابتلاء به عاما
كالاراضى ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل
رواية ابى سيار المتقدمة فان تحليل الارض ظاهر فى تحليل ما يوجد فيها وتحليل ما فى
رؤس الجبال واخويها فان الارض تشملها ايضا ويدل على ذلك كلما دل على تملك الارض

بالاحياء

بالاحياء فانها تدل بالفحوى او بتنقيح المناط على ان ما فيها تملك بالحيازة مضافا الى
استقرار السيرة القطعية على معاملة ما فى هذه معاملة المباحات الاصلية ولا يقدح
فى ذلك اعتقادهم اباحتها نظرا الى ان المناط فى حجية السيرة استكشاف رضاء الامام ع
بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذى هو منشأ ذلك العمل اذا لم يترتب عليه عمل اخر غير مرضى
وثبت بالادلة الواضحة الكافية فى الردع فساد ذلك الاعتقاد نعم يمكن ان يستدل لحل
ما ذكر من غير الاراضى بما ورد من تحليل خمس الفئ للشيعة ليطيب ولادتهم ويحل ما يفهم
من ماكل ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صدور تحليل هذه الغنائم
الثلثة المذكورة اعنى غير المأذون وغير المقاتل عليها وقطايع الملوك ايضا منهم عليهم السلم

مسئلة يحل فى حال الغيبة وما يشبهها من قصور يد العدل التصرف فى
المناكح والمراد بها كل جارية للامام كلها كما اذا كانت من الانفال او بعضها كما اذا كانت
ما يختص على المعروف بين اصحابنا رضوان الله عليهم بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا
اجمع نعم ظاهر الروضة وجود القول بخلافه لجماعة ولم نعثر واليه يرجع ما عن الفاضلين من
انها مصلحة عامة يعز التفصى عنها فوجب فى نظرهم عليهم السلم الاذن فى استباحة ذلك
من دون اخراج حقوقهم تصريح الائمة صلوات الله عليهم بذلك فى اخبار كثيرة مثل
ما عن غوالى اللئالى مرسلا قال سئل الصادق عليه السلم فقيل له يا ابن رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما
انصفناهم ان واخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم و
نبيح لهم المناكح ليطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر لتزكوا اموالهم ومثل قول ابى عبد الله ع
فى رواية الفضيل قال قال امير المؤمنين عليه السلم لفاطمة صلوات الله عليها احلى نصيبك
من الفئ لشيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله عليه السلم احللنا امهات شيعتنا لابائهم
ليطيبوا والمروى فى تفسير العسكرى عليه السلم عن ابائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وعليهم

على المخالف غير العلمى على ما ذكره فى لف
وعن الاسكافى ويدل عليه مضافا الى ما
ذكرناه سابقا فى مطلق الانفال من اقتضاء
اللطف رفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب
فى الاثم ح

انه قال يا رسول الله سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسى من السبى
والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبى فيه فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك
شيئا من شيعتى لتحل منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فى فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على
واحد من شيعتى ولا احلها انا ولا انت لغيرهم ورواية الثمالى عن ابى جعفر عليه السلم فى حديث
قال ان الله تعالى جعل لنا سهاما ثلثة فى جميع الفئ ثم قال تبارك وتعالى واعلموا انما
غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن
اصحاب الخمس والفئ وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض
تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شئ منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا وقد تقدم
رواية نجية الدالة على تحليل الخمس والانفال للشيعة وتقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار
ورواية ضريس الكناسى قال قال ابو عبد الله عليه السلم اتدرى من اين دخل الناس الزنا
فقلت لا ادرى فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم
فان الظاهر من الخمس هنا ايضا خمس الغنيمة من الجوارى المسبية كما لا يخفى على المتامل بل من جميع
ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس بهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر
ان عنوان المناكح فى كلمات الاصحاب لا يشمل الجارية التى هى من جملة مال التجارة اذا تعلق بها
الخمس فان الظاهر حرمة التصرف فيه اذا بنى المتصرف على عدم الضمان وتصرف فيها كتصرفه فى اموال
وكذلك الجارية التى اشتريت بعين المال الذى تعلق بعينه الخمس كالمعادن والغوص والحلال
المختلط فان الظاهر حرمة وطى تلك الجارية لعموم ما دل على حرمة شراء ما فيه الخمس المكتفى به عن مطلق
المعاملة به المستلزم لحرمة ما يحصل بيد الناقل من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار
عموم حل كل جارية تعلق به حق الامام عليه السلم مع ان فى التعليل بطيب الولادة دلالة الان على

انصرافه الى ما هو الغالب فى امهات الاولاد من تملك الشيعة لهن اما بالسبى واما
بالاشتراء من السابى وهو الاغلب واما المنتقلة بازاء عين مال تعلق به الخمس وما كان
من جملة تجارة تعلق بعينه الخمس فهو فى غاية الندرة والظاهر عدم شمول الاخبار لمثله حتى
مثل قوله عليه السلم انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا بل ربما يتامل فى شمولها
لما اذا كان السابى شيعيا فان الظاهر انصراف الاخبار اليه لان الغالب هو انتقال السبايا
الى الشيعة بالشراء ولو فرض حضورهم معهم فى الاغتنام فالمنتقل اليه هو الحاصل بعد
القسمة فكانه ايضا وصل منهم اليه انما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا يبعد
فى ان لا يملكوا حق الامام عليه السلم وان ملكوا حقه اذا انتقل ما فيه الحق اليهم من غيرهم
نظير حرمة تصرفهم فى مكاسبهم واموالهم التى تعلق بها الخمس مع حلية التصرف فيما
ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا ينفع التمسك بعموم التعليل لانه ايضا وارد مورد
الغالب فكان المراد دفع المفسدة الحاصلة من انتشار السبى والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة
بها ووقوعهم من اجل ذلك فى الزنا الان يقال انه لا مانع من ان يكون المراد دفع
خبث الميلاد عن الشيعة من اى سبب حصل من الاسباب التى كان بيدهم دفعها
فيحل لهم المناكح التى يتعلق بها حقوقهم من اى جهة كان الا ان ما اخترناه اولا هو
مقتضى الجمع بين اخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحة الحلبى فى الرجل من اصحابنا يكون
فى لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدى خمسنا ويطيب له الباقى ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق
الجوارى القابلة للوطى لا خصوص المستولدات منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض
الاخبار ومن التعليل لكن التحقيق ان المراد حل ما يتعلق بالنكح حتى انه لو وقع النكاح و
انعقدت النطفة لا يكون ولد حرام وحاصله ان العلة الغائية ارادة دفع الزنا وتقليل
اولاد الحرام وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا
فى الموطوئات بل فيمن صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التحليل لهذه الغاية

تحليل الكل لئلا يتفق خلافها وهذا واضح نعم حل التصرف فى العبيد لا يستفاد من عنوان

المناكح بل هو كغيره من العنوانات من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر وجه عن هذا

العنوان والا فلا دليل على اباحة المشتم على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى

رواية العوالى المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت ان ما بايدى الشيعة من الارض

فهم فيه محللون وربما يراد بالمسكن ثمن المسكن الموضوع من مال الخمس وفيه ما تقدم من ان

الوضع ان كان من ارباح المكاسب فى سنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل لان مخ

ان الخمس لا يتعلق الا بعده وان كان من غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم قد يشكل الامر

فيما اذا اتخذ مسكنا من عمارات اهل الحرب التى لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت

بغير اذن الامام فان فى شمول ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وساير الامور الخارجة

عن الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن الماخوذة من الارض المفتوحة عنوة كذلك من

حيث اباحة الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس فيها عينا او ارتفاعا لكن ظاهر الاخبار

المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا ينافيه تعرض العلماء لوجوب الخمس فيها

لانهم يتعرضون لذلك عند بيان سيرة الامام عليه السلام فى الاراضى مع انه يمكن ان يقال ان

تحليل الانفال التى هى للامام مستلزم لتحليل ما هو عليه السلام مشترك فيه بالطريق الاولى والمتم

ايضا اباحة المتاجر ايضا والمساعد عليه الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التى ينتقل ممن

لا يخمس فان عموم ما دل على عدم حل شراء الخمس حتى ياذن له اهل الخمس وان اوجب المنع بدون

الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس والفئ للشيعة هو ذلك بل هو صريح الرواية

المتقدمة عن تفسير العسكرى المشتملة على تحليل حل ما ينتقل اليهم من الغنائم بجعل ما نفهم

من ماكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذى حللوه للشيعة منصرف الى ما كان منتقلا اليهم

بالمعاملة لا ما اغتنموا بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل من لا يعتقد

الخمس كالمخالف واما من لا يخمس مع اعتقاده فنفى جواز الشراء منه اشكال الاقرب عدم الجواز لعموم

ثم انه ربما عبر الناكح بالتحليل

الجارية المشتراة من مال الخمس

او مهور النساء وفيه ان ذلك

دخل فى المؤنة المستثناة ح

حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم عليهم السلام وصريح الرواية كظاهر المحكى من السرائر الجواز

ثم ان المنفى فى المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل

فى هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت فى ارباح المكاسب وعدم الدليل

على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافى الثبوت اذا اتجر

بها ولا يقدح السكوت عنه فى هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل

القنية لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل الماكل والمشرب مع ان

الكلام مسوق لبيان حكم اخر فلا يبقى الخمس من الربح الذى قد يتفق فى هذه المعاملة ثم الظاهر

ان تحليل الثلثة موجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمباشرة لتحصيله او بالانتقال

اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطى الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها

ونحو ذلك والظاهر انه لا يحل احد بغير ذلك وفى تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال

من وجوه مثل ان الاباحة ليست بتمليك يوجب ترتيب آثار الملك سيما فى مثل الجوارى

وان متعلقها لا بد ان يكون موجودا حال الاباحة مع عدم المباح والمباح له حين الاباحة غالبا

وان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض المفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص بواحد دون

اخر وان احيى الارض او حاز المال بل كان اللازم على المحيى اداء خراج الارض فيجعل فى بيت المال

للشيعة والذى يهون الخطب الاجماع على ان ذلك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم

كل ما يحصل بيدنا تحصيلا او انتقالا فهذا حكم شرعى لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان

يقال ان الاصل والمنشأ فى ذلك احد امرين احدهما ان يقال ان تملكهم الفعلى صلوات الله

عليهم لم يتعلق بهذه الامور لسلطنة الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكر وانما كان ذلك حكما شانيا

من الله سبحانه واذنهم ورفع يدهم دافع لذلك الحكم الشانى بمعنى ان الشارع بملاحظة رضاهم

بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور فى زمان قصور يدهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة

الاصلية فهى باقية بواسطة ما علم الله منهم من الرضا على اباحتها الاصلية بالنسبة الى الشيعة

وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الشاق كما فى نجاسة الحديد ولا مخالفة فى ذلك لاخبار اختصاص هذه الامور بالامام عليه السلم نظرا الى ان صيرورتها من المباحات انما نشاء عن شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بلا رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص ازيد من ذلك الثانى ان يقال بثبوت ملكهم لها فعلا الآن معنى ملكيتهم الفعلية ليس امرا بينا فى ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام عليه السلم وان صرح فى بعض الاخبار بلفظ الهبة الظاهر فى الانتقال بل هو معنى نسبته فى الجملة لملكية الله سبحانه للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مساويا لملكية نفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان ياذنوا لغيرهم فى التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا فى ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد نظير المولى المملك لعبده حيث انه بعد تملك العبد ليس مالكا بل هو مالك لان يملك بل ملك المالك دائر مع رضاهم ونافذ عنه ثم انه قد صرح بعض سادة مشايخنا فى المناهل بانه لو كان فى يد المخالف شئ من هذه الانفال بحيث نعلم بعدم انتقالها اليه من يد مؤمن فيجوز ان يستنقذ منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والقهر اذا امكن لانه غصب فى ايديهم وعن الشهيد فى بعض حواشيه على القواعد حرمة ذلك كما صرح به فى ضمنه بل عن الاول بطلان صلوته قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول الآن الظاهر من بعض الاخبار وجوب المعاملة معهم على نحو ما يعتقدون فى مثل الملكية والزوجية من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة فى الاعيان تمت بحمد الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **فى الزكوة** وهى فى اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله ذلك ازكى لكم واطهر وقوله تطهرهم بها وتزكيهم بناء على ترجيح التاسيس على التاكيد واما الثانى فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفى الشرع او عند اهله على ما عرفه الاكثر قدر مخصوص يطلب اخراجه من المال بشروط مخصوصة ومن ط انه اخراج ذلك القدر وعن الفايق انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ الذكاة فى قوله عليه السلم ذكوة الجنين ذكوة امه واستشهد له بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفى التنظير بلفظ الذكوة نظر فان الظاهر ان الذكوة لم تستعمل فى العين اصلا وفى الاستشهاد منع كون الزكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد بقوله تعم واوصانى بالصلوة والزكوة انه لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعى مناسب للمعانى اللغوية الثلثة لان الزكوة تنمى المال وتنمو ثوابه وتطهره عن الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه ومن الرذالة الحاصلة فيه عند المنع وصاحبه عن اثم المنع ورذيلة الشح وتصلح المال والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق فى المال سوى الزكوة المالية والفطرة وربما يحكى عن ظاهر كلام الصدوق ما يستفاد من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه فى كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه ولكن من نظر فى تلك الاخبار بعين الاعتبار يقطع بسياقها مساق الاستحباب بل لا يبعد ذلك فى كلام الصدوق ايضا ثم حكى عن الشيخ فى الخلاف وجوب حق الحصاد مدعيا عليه الاجماع والاخبار ونفى منه البعد المرتضى رضى الله عنه للاية والاخبار الكثيرة والاقوى استحباب ذلك ايضا كما سيجئ فى زكوة الغلات انشاء الله وتحقيق مطالب هذا الباب موقوف على النظر فى امور ثلثة الاول فى زكوة المال وفيه مقاصد

الاول في شرائط الوجوب ووقته وانما تجب على العاقل البالغ الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل في نقديه اجماعا الا ما يظهر من ظاهر اطلاق ابن حمزة وهو محمول او شاذ لاستفاضة حكاية الاجماع ورواية الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل في المقام وقد يستدل بانها تكليف منفي عن الصبي وفيه ان الخطاب ح للولي كالاستحباب اذا اتجر بماله ثم ان ظاهر اخبار المسئلة مثل قوله عليه السلم ليس على مال اليتيم زكوة هو عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجري في الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله ليس على المال الغائب صدقة ولا على الدين صدقة حتى يقع في يدك وغير ذلك من العنوانات التي نفى الشارع الزكوة عنها فلا يكفي بلوغه في اخر حول الملك بلا خلاف ظاهر وما في الكفاية من الاشكال في حكم المتاخرين باستيناف الحول عند البلوغ في غير محله نعم قد يستدل المش بما دل على اعتبار حول الحول على المال في يد المالك والصغير ليس له يد وفيه ما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الغائب والمفقود والمغصوب ولا ريب ان تمكن الولي كتمكن الوكيل ولذا يجب الزكوة على السفيه اجماعا ويستحب الزكوة في غلات الطفل ومال تجارته بل ومواشيه مع اعتبار الشروط كلا في الزكوة المستحبة كالواجبة فكل من الصغر والجنون مانع مستقل غير العجز من التصرف كما لا يخفى وقريب منه في الضعف التمسك برواية ابي بصير ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كان عليه زكوة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس الحديث بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا ان وجه الضعف ان الظاهر ان المراد بالموصول الزمان المستقل في ايجاب الزكوة لولا الصغر لا مطلق الزمان الماضي ولذا يقبح ان يقال ليس عليه لليوم الماضي او للشهر الماضي زكوة فالمراد به الحول الذي هو السبب في ايجاب الزكوة لولا المانع ولا تجب ايضا على المجنون مطلقا لا في نقديه ولا في غيرها على رأي

سيجيء تقويته واطلاق العبارة كغيرها بل المحكي من جميع الاصحاب من المفيد الى زمان المص قدس سره عدم التعرض للمطبق وذي الادوار منه وصرح المص في كرة وغيرها على ما حكي بانه يستانف الحول من حين الافاقة ولعله لما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص الآتية والفتاوي النافية للزكوة في مال المجنون ان هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة كمال الغائب والدين والمفقود وغيرها مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم ملاحظة شروط الزكوة فيه فلا يجري في الحول ما دام كذلك مع ان ظاهر كلام الاصحاب من اشتراط وجود الشرائط طول الحول كالصريح في ذلك وبذلك يندفع نظير ما يقال في الطفل من انه لا مانع من توجه الخطاب اليه بعد الافاقة والبلوغ نعم يتوجه هذا في المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المص في كرة وغيرها فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية واستجوده في المناهل وربما يستدل له بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر واما النائم والساهي وشبههما فالظ عدم منعهما ابتداء واستدامة وان خرجا عن المعتاد ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي والمجنون ولاية لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه لاخبار كثيرة ظاهرها كعبارة المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار الصريحة في نفي الوجوب مضافا الى ما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على البالغين وفاقا لما صرح به المفيد ره وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد كما حمله عليه الشيخ في يب وحمل تلك الاخبار على التقية لا ينافي ارادة الاستحباب لان التقية تتادى بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجية ومما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع في الايضاح على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان الماذون والمحسن ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن

حريز عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب يرويه ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله عليه السلم
عن رجل في يده مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال
غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له خلافا للمحكي عن جماعة من تضمين
الولي لاطلاق بعض الاخبار المقيد بصورة عدم الولاية او تقصير الولي ويستفاد من الرواية
وغيرها جواز اخذ الولي الاجرة خلافا للمحكي عن الحلي واما المجنون فالمشهور ايضا الاستحباب في
ماله تجارة بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت
لابي عبد الله عليه السلم امرئة من اهلنا مختلطة لها مال عليها زكوة قال ان كان عمل له بها فعليها زكوة
وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكير قال سئلت ابا الحسن عليه السلم عن امرئة مصابة ولها
في يد اخيها مال فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوته والكلام في كون الربح للمجنون والخسران
عليه كما تقدم في الصبي وان اتجر بمال الطفل او المجنون متجر لنفسه بان نقل المال الى نفسه
بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نماء ملكه كما ان الخسران والزكوة المستحبة
عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل الى الولي
الملي بالاقراض ونحوه والمعروف جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة
منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان علي بن
الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره ونحوها رواية اخرى حاكية
لاستقراضه عليه السلم ظاهرة في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية
منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته
فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن وما عن
الكافي عن البزنطي عن ابي الحسن عليه السلم قال سئلته عن الرجل يكون في يده مال لايتام فيحتاج
اليه فيمد يده فيأخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان يأكل الا القصد ولا يسرف فان كان
من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الاية

الطال بابد ل

وخالف

وخالف في ذلك الحلي فقال فيما حكي عنه انه لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون
فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذي يقتضيه اصول المذهب
ويظهر ذلك من المحكي عن ط ايضا قال ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي
الاب والجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط
والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف
ما نصب له انتهى ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمم معرض للتلف بالاعسار او الانكار او
الموت او غير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك
في باب الرهن التردد في جواز اقراض الولي مال الطفل ثم حكى عن التذكرة اشتراط الاقراض
بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة فالقول بالمنع والحاق اقراض الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي
اتفقوا ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المنجبرة بما حكي لعله
اقوى ويمكن ابقاء المجاز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي الملي مصلحة فجوزه وفيه نظر ظاهر
ولذا منعوا من جواز اقراض الولي اياه لغيره وان كان مليا الا مع خوف التلف ونحوه ثم المراد بالملائة
ما تضمنه رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبد الله عليه السلم كان لي اخ هلك
فوصى الى اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان
له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا بأس به
وان لم يكن له مال فلا يتعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال
اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يتعرض لمال اليتيم وفيها دلالة على ان الغرض من اعتبار
المال المحيط هو تعجيل الغرامة له عند التلف والا فاصل الغرامة يجب على المتصرف المعسر ايضا عند
الايسار وح فيمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمينان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب
كونه وجيها يقرضه الناس او يرهنون له عند من يقرضه او مطمئن بحصول الهدايا او الزكوات والاخماس
له ونحو ذلك ولعل اليه يرجع ما عن ط والنهاية من ان المراد بالملائة ان يكون متمكنا في الحال من ضمان

ولكن من جماعة اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل وزاد في ك كونه فاضلا عن المستثنيات
في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه لخروج مع المستثنيات الممنوع
عن التصرف فيه شرعا او عقلا ايضا ولو فقد المتجر من شرطي الولاية والملائة احدهما فان كان
الاول كان ضامنا لحرمة التصرف في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام
فيلزمها الضمان لادلة ضمان اليد العادية ولو كان في التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي
ففي الكفاية لا يبعد الجواز قلت اما الجواز مع الاضطرار الى التصرف المذكور فمما لا ريب فيه لانه
ولي ح لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع
الى الولي لادلة ولايته بل الظاهر ان ذلك مما لا خلاف فيه وانما الجواز مع عدم الاضطرار الذي
هو مراد الكفاية ظاهرا او وافقه في المناهل حاكيا له عن جده قدس سره في شرح المفاتيح ففيه
اشكال من عموم الكتاب والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظاهر
الاصحاب انحصار المتصرف في الولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده ما تقدم
من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان اذا لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل
النظارة فيها على النظر في المصلحة والمداقة فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد
الرواية كون العامل وصيا فلا معنى للتفصيل بين الولي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل
بين كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مسوقا لبيان علة الحكم يعني انه حيث فرض كون
العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه واما حكم الربح وزكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون
قد اشترى بعين مال الطفل او بالذمة ودفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين
واجاز ولي الطفل فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ
لا فرق في قابلية صرف العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه او المالك كما صرح به جماعة في
عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة الا اذا فرضنا المصلحة
في البيع وجوزنا التصرف مع المصلحة وتعذر استيذان الولي فان العقد ح يقع لازما لا يقدح فيه

ردّ الولي

رد الولي بعد الاطلاع الا ان يكون تيسر استيجاز الولي كتيسر استيذانه فيقع العقد معه
موقوفا وكيف كان فاجراء احكام الفضولي متجه الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم
بكون الربح لليتيم والخسران على العامل كما هو ظاهر المتن وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن
الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان تتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة
والربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال وفي رواية سعيد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر
به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر به فان الحكم فيهما بثبوت الزكوة في مال
اليتيم مع التجارة به قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر
فدل بالملازمة على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولي وتقييدهما بما اذا اجاز الولي وتطبيق
مسئلتي الربح والخسران على قاعدة الفضولي دونه خرط القتاد واختصاص الروايتين بصورة
وقوع الشراء للطفل لا يقدح مع عدم القول بالفصل واتحاد طريق المسئلتين بعد فرض
العقد في نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه ومما يؤيد عدم ابتناء الحكم هنا على
مسئلة الفضولي حكم الحلي في محكي السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد بكون الربح
هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي تبعا للشيخ في ط وابن زهرة وظاهر الحلبي بل
والقول الاخر للشيخ في ف في كتاب النكاح حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي
وان صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع
ظهور الربح وجهان من انه عرفا تفويت للمنفعة فهو في قوة فسخ العقد الخياري الذي فيه
المصلحة بل هذا اولى مما حكي من المص قدس سره في نكاح كرة من وجوب بيع متاع الطفل
اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد
في باب الحجر ومن عدم الدليل على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو اشترى
في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة لنفسه سواء قصد عند
المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة او اتفق ذلك بعد المعاملة وح فالربح له والزكوة المستحبة

عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن قد يقال ان ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة
على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة فى الاتجار بالعين الا
انه عرفا يصدق على الاتجار بما فى الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا فترى العرف يطلقون
ان فلانا يتجر بما فى يده او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا الاتجار بما فى الذمة اذا عزم على
دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وقعت فى السلفين يخصونها باسم المقايضة
دون البيع ومن هنا استجود سيد مشايخنا الحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين
بعد ما حكى عن جده قدس سره فى شرح المفاتيح انه الاظهر وقد يقال ان هذه الاخبار على
فرض شمولها ليس الخروج من القاعدة بها اولى من العكس بل العكس اولى وفيه انه ان اراد
التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت عموما من وجه
الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه
الاخبار لتخصيص مثل تلك القاعدة الثابتة بالادلة القطعية ممنوعة بامكان دفع اليد عنها
بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمص والمحقق ونحوهما كما خرجنا بها عن قاعدة
الفضولى فى الصورتين السابقتين مع امكان ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال
الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء لعدم قصد دفع الكلى الا فى ضمن هذا الفرد بمنزلة المقايضة
على هذا الفرد ومن هنا قد يستقرب اطراد هذا الحكم فى غير مال الصغير وتعديته الى كل مال قصد
عند العقد دفعه عما فى الذمة بدون رضا مالكه ويدل عليه مضافا الى اخبار مال اليتيم روايات
منها ما عن الكلينى بسند فيه ارسال عن ابى حمزة الثمالى قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الزكوة
تجب على فى موضع لا يمكننى ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح
وان نويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها
فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع بن سيار قال قلت لابى
عبد الله عليه السلام انى كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لى عليه ثم انه جائنى بعد سنين

بالمال الذى كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها
فى مالك فهى لك مع مالك اجعلنى فى حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه و
اوقفت المال الذى كنت استودعته وابيت حتى استطلع رأيك فما ترى قال خذ نصف الربح
واعطه النصف وحلله ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين وعن لف ان الودعى اذا اتجر
بالوديعة من دون اذن المالك كان ضامنا والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضى
وابى الصلاح وغيرهم هذا ومع ذلك كله فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء
بالعين كما صرح به فى لف قال فى مسئلة تجارة الغاصب فى الاستدلال لمن قال بكون الربح
للغاصب انه ان اشترى فى الذمة ملك المشترى المبيع وكان الثمن فى ذمته بلا خلاف انتهى
ويمكن حمل كلماتهم على ما اذا اتفق دفع مال الغير عوضا الا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا
لا غير ويحمل الروايات على صورة قصد دفع مال الغير عوضا والمسئلة فى غاية الاشكال الا ان
ثبوت الربح للعامل لا يخ عن قوة وان كان التاجر وليا غير ملى فلا خلاف ولا اشكال فى جواز
شرائه للطفل مطلقا وقد تقدم ذلك فى كلام المص قدس سره وان كان الشراء لنفسه فان كان
بعين مال الطفل فالربح له والخسارة على العامل بنحو ما تقدم من ان تجارة غير الولى كذلك من
غير احتياج الى اجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة من مسئلة الفضولى واما بناء
على عدم اخراجها عن قاعدة الفضولى فالظاهر هنا ايضا وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة
ولا يقدح فى ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء وقع بعين مال الطفل ولو اثر ذلك لاثر فى
مطلق عقد الفضولى اذا قصد العقد لنفسه ولم تنفع الاجازة والظاهر عدم احتياجه الى
اجازة مستانفة من الولى العامل ولا من الولى الذى هو بعده فى المرتبة فهو نظير الوكيل اذا اوقع
العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد ممن له الاجازة كاف عنها نعم قد يستشكل فيما اذا
تعلق غرض الاخر بنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوصية المالك وان لم يكن ركنا فى
العقد وبهذا يفرق البيع من النكاح الا انه لا يبعد سد خليتها اذا لاحظها المتبايعان او احدهما

الان الذى يسهل الامر ما عرفت من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولى وان مجرد
وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم مضافا الى مسئلتنا هذه
الى الاخبار المتقدم منها خبر الصيقل الدال على كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال فان المراد
منها بقرينة نفى الضمان من العامل مع الملائة منطوقا فى خبر الصيقل ومفهوما فى غيره هو كون
العامل وليا فانم الحكم بعدم التوقف على الاجازة مطلقا فى عقد الولى والوكيل اذا اوقعاه لا لنفسهما
مع ملاحظة المتعاقدين لخصوصيتهما اشكال لان العقد الواقع الخاص اعنى انشاء نقل المال
الى نفس العاقد لا يؤثر بنفسه فى افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مدلوله غاية الامر انه قابل
لان يسلب عنه الخصوصية الملحوظة فيه من كون المنتقل اليه هو العاقد لكن السلب لا يتحقق فعلا
الا بامضاء المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا له كافيا فى صرف المبيع اليه لم يحتج الى الاجازة
فلما علمنا ان المال لا ينتقل الى الغير الا برضاه او رضا وليه بالانتقال اليه لعدم كون العقد
مملكا فتهيأ والمفروض ان الولى لم يرض بالانتقال اليه وانما رضى بالانتقال الى نفسه ويمتنع اجتماع
الرضائين فلم يتحقق فى هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا يلزم العقد الا بعد
رضا الولى وهذا العقد احوج الى الاجازة مما لو باع ملك غيره ثم ملكه ومما لو باع ملك غيره ثم
تبين انه ملكه وقد صرح المحقق فى المعتبر باحتياج الاول الى اجازة مستانفة فى فروع مسئلة
تعلق الزكوة بالعين وتمام الكلام فى محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة
الولى اذا اثرت فى الغاء قصد العاقد العقد لنفسه مع انه رفع فوقوع العقد من الولى اولى
بالغاء قصد الولى العقد لنفسه لانه دفع وجه الاندفاع ان الاجازة انما رفع قصد الخصوصية من
حيث كونه رضى بمضمون العقد المعرى من ملاحظة خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا الرضا
لا يحصل النقل الى الجز او من هو فى حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضمانه باحد الوجوه الثلثة
فلا اشكال فى تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لم يجوز فحكمه كالصورة السابقة كما انه لو
اشترى ح بما فى الذمة ودفع عوضا فحكمه كما تقدم فى غير الولى فالشان فى جواز الضمان للولى

الغير الملى وقد عرفت كلام الحلى والشيخ فى المنع من التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان
غير ذلك باطل بل فى شرح الروضة ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء
ولا ريب ان نقل الولى المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو قريب من الاتلاف بل
قد يكون اتلافا فاعتبار بمنزلة الاخذ مجانا وقد دلت الاخبار المستفيضة التى تقدم بعضها على
اعتبار الملائة فيمن يقترض مال اليتيم لكن موردها مختص بغير الاب والجد ولذا حكى من المتاخرين
كافة بل عن الاصحاب كافة كما فى الحدائق ومن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد من ذلك فجوزوا
لهما الاقتراض مع الاعسار ولعله لما ورد فى حق الوالد بالنسبة الى ولده ما ورد حتى قال صلى
الله عليه وآله وسلم لرجل انت ومالك لابيك وقال الصادق عليه السلم فى رواية محمد بن مسلم ان الوالد
يأخذ من مال ولده ما شاء وفى رواية سعيد بن يسار ان مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من
اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل بان ظاهر هذه الاخبار غير مراد اجماعا فيحمل
على جواز اخذ مقدار النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه واما النبوى فمن
التمسك به ما رواه الشيخ عن الحسين بن ابى العلاء قال قلت لابى عبد الله عليه السلم ما يحل للرجل من
مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
للرجل الذى اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك فقال انما جاء بابيه الى النبى صلى الله عليه
وآله وسلم فقال يا رسول الله هذا ابى قد ظلمنى ميراثى من امى فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى
نفسه فقال له انت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شئ اوكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يحبس الاب للابن ويشهد ايضا لما ذكرنا من الجمع والاشكال فى اقتراضه مال الولد مع الاعسار
الذى هو بمنزلة الاتلاف والاخذ مجانا صحيحة ابى حمزة الثمالى عن ابى جعفر عليه السلم قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر عليه السلم لا يحب ان
يأخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد فان التعليل بالاية يدل
على عدم جواز الافساد فى مال الوالد فسادا اشد من اخذه مقرضا مع الاعسار سيما اذا لم يرج اليسار

واما اخبار تقويم الجارية فنقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به المحقق ايضا فيما حكى
عنه مع امكان ان يقال ان الملاقيها وارد في مقام بيان حكم اصل جواز التقويم اما للدفع توهم المنع
او لدفع توهم جواز التصرف في الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال ثم لو سلم ما ذكروه في
الاب فلا يخفى عدم الدليل على الحكم في الجد بل مقتضى عموم الاية التحريم ودعوى انه اب حقيقة
كما ترى ومثلها دعوى اجماع المركب واعلم ان المش كما قيل ان حكم التجارة في مال المجنون حكم الصبي
في جميع ما تقدم ولذا اختار المص قدس سره في صورة فساد ضمان الولي ما لها ان الربح لهما فاستظهر
سيد مشايخنا الاتفاق على ذلك لكن في جريان ما خالف الاصول من الاحكام المتقدمة بالنسبة
اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل والمجنون فمقتضى عمومات زكوة
التجارة ثبوتها على الولي حيث اتجر لنفسه ووقعت التجارة له بان كان في الذمة او كان بالعين و
قلنا بجوازه ضمان الاب والجد له من غير ملائة وكذا ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل اذا اتجر له غير الولي
كما دل عليه صحيحة بكير وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر التاجر لنفسه وحكم بوقوعها من الطفل اما
تعبدا كما ذكرنا او مع كون العامل وليا او مع اجازة الولي فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان
ظاهر اخبار استحباب الزكوة في مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له لا ما اذا وقعت التجارة له بالاجازة
او بحكم الشرع واما على التاجر فلعدم سلامة الربح له ولرواية سماعة عن الرجل يكون عنده مال اليتيم
فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة وقيل
وعن الشهيدين والمحقق الثاني استحباب الزكوة في كل موضع يقع الشراء للطفل وهو مشكل
لظهور الاخبار في غير ذلك ولا فرق في الاشكال بين جعل الاجازة كاشفة او ناقلة ويستحب
الزكوة في غلات الطفل ولا يجب وفاقا للمص قدس سره والمحقق والشهيدين والمحقق الثاني
وحكي عن القديمين والسيد وسلار وعن التحرير حكايته عن اكثر الاصحاب وعن غيره حكايته عن
المتاخرين كافة وقيل وعن تلخيص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت
الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون للاصل وعموم ما تقدم من الاخبار النافية للزكوة في مال

اليتيم وقوله عليه السلم لا زكوة على يتيم وخصوص قوله م في رواية ابي بصير المتقدمة وليس على جميع
غلاته من نخيل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما وعن الناصريات انه ذهب
اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ الصدقة من زرع الطفل وضرعه انتهى لعموم ادلة الزكوة في
الغلات وخصوص صحيحة ابن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم انهما قالا ليس على مال
اليتيم في العين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة فان الوجوب اما
بمعناه المصطلح عندنا واما بمعنى الثبوت والاستقرار فيثبت اللزوم على التقديرين سيما بنحو
لفظة على ويضعف بوجوب تخصيص العمومات بما دل على نفي الزكوة عن اليتيم وبحمل الصحيحة على
الاستحباب المؤكد جمعا بينها وبين رواية ابي بصير المعتضدة او المنجبرة بالشهرة العظيمة واما
ما حكاه في الناصريات عن اكثر الاصحاب فهو لا يدل على الوجوب كما لا يخفى لان اخذ الزكوة المستحبة
من مال الطفل فيه مصلحة له وللفقراء وهذا مضافا الى موافقة مضمون الصحيحة لمذهب فقهاء
الجمهور كافة كما عن المنتهى وان حكي عن كرة حكاية القول بعدم الوجوب عن ابي حنيفة وجماعة
الا ان الظاهر ان المش بينهم وما اليه ميل سلاطينهم هو الوجوب ثم ان المعروف بين الاصحاب
هو ثبوت الرجحان كما عرفت من عبارة الناصريات واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق عليه بعد
ان حكى عن الاردبيلي التصريح بالاتفاق على الاستحباب وصرح بعدم الخلاف في الرياض ايضا
ويظهر ذلك ايضا من النافع حيث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والكفاية انه مذهب عامة
المتاخرين وجمهورهم ويدل عليه الصحيحة السابقة بالحمل السابق ولا ينافيه الحمل على التقية لما
عرفت غير مرة من ان التقية تتادى بما ظاهره موافق للعامة وان اريد خلافه بقرينة منفصلة
وبعد ذلك فمن الغريب ما عن العلامة الطباطبائي قدس سره من انكار الاستحباب مدعيا
انه لم يصرح احد بالندب قبل الفاضلين وهل يلحق بغلات اليتيم مواشيه ظاهر المحكي عن الاوائل
نعم حيث ادعى الاجماع المركب الا ان الحكم بالاستحباب بمجرد هذا مشكل وان كان اجماعا منقولا
معتضدا بما تقدم عن الناصريات وفي الرياض ان ظاهر جماعة من الموجبين والمستحبين عدمه

الفرق بين الغلات والمواشي الآن في الاكتفاء بمثل ذلك في الدليل على مال اليتيم اشكالا ولذا مال جماعة من المتأخرين الى العدم وهو الاحوط واشكل من ذلك الحكم باستحباب الزكوة في غلات المجنون فضلا عن مواشيه وان ادعى في الرياض ان ظاهر من عدا المحقق وبعض من تأخر عنه عدم الفرق بين الطفل والمجنون ولا زكوة على المملوك وان قلنا بكونه مالكا مطلقا او في الجملة على الخلاف المذكور في محله اما على القول بعدم الملك كما هو المشهور فظاهر بل ظاهر بعض العبارات المحكية الاجماع عليه فعدم الزكوة عليه واضح بل يخرج من قيد اعتبار ملكية النصاب كما فعله في الغنية واما على القول بالملك فلحسنة ابن سنان بل ابن هاشم قال ليس على مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا ونحوها رواية اخرى لابن سنان ومن العجيب ما حكي عن المنتهى كما يفصح الشافع تبعا للمعتبر والمبسوط من وجوب الزكوة عليه على القول بالملك مع ان ظاهر المحكي عنه في المنتهى والتذكرة اتفاق اصحابنا بل غير شاذ من العامة على عدم الزكوة عليه لكن الظاهر انه قدس سره فهم من الاصحاب استنادهم في ذلك الى عدم الملك وح فيمكن ان يوجه الحكم في الروايتين بنفي الزكوة بعدم الملكية للادلة الدالة على عدم مالكية العبد فيكون اضافة المال اليه في الروايتين بمجرد الملابسة لا التمليك كما يفصح عنه رواية ثالثة لابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا انه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وقد يستدل على فرض الملكية بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه وبنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا كما في لف ومن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف اذا له التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على ما حكي عنه لكن هذا انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه والا فالاجماع على الحجر عليه ولو ملك فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا صرح مولاه فيه وفوض امر المال اليه كما يشعر به رواية علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلم ليس على المملوك زكوة الا باذن مواليه ومنع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في السفيه فتم ويرد على الثاني منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع

في زمن خيار البائع بل المتزلزل بالعقود الجائزة فالاقوى الاعتماد على ما تقدم من النص الظاهر في كون المملوكية بنفسها مانعة من وجوب الزكوة كما انها مانعة من اخذها فرجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك ولا بفقره وهذا هو الظاهر من كلام اكثر الاصحاب حيث لم يتعرضوا من اعتبار الحرية باعتبار المالكية او اعتبار التمكن من التصرف واما رواية علي بن جعفر فهي مطروحة او مأولة وهل يجب زكوة ما في يده على المولى مطلقا او ليس عليه كذلك او تبتني على القول بملكية المولى ظاهر المحكي عن القواعد والتحرير الاول قيل لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزكوة فاذا لم تجب على العبد وجبت على السيد ولان المولى لما كان له انتزاعه من يده متى شاء كان كالمال في يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظاهر الرواية الثالثة الثاني وفيه اشتمالها على التعليل بعدم وصول المال اليه فان كان في مورد يثبت عدم الوصول حقيقة كما اذا كان غائبا او مثل ذلك من مسقطات الزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير واصل الى سيده ففيه ان يد العبد اضعف من يد الوكيل التي بمنزلة يد الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث دفعها الى العبد ليختص به وينتفع به او ينفقه على نفسه فهو كالنفقة اذا غاب الشخص وسيجيء عدم وجوب الزكوة عليه تكلف لا يصار اليه في مقام تخصيص الادلة القطعية الموجبة للزكوة على المال المستجمع للشرائط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الوجه الثالث ولا فرق فيما ذكر بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظاهر في الجميع حتى المكاتب بقسميه ومن كرر نسبته الى علمائنا كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما ورد في المكاتب من الحجر عن التصرف في ماله الا بالاكتساب حتى ورد انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام وبه يندفع الاشكال لو قلنا بعدم ملكيته كغيره من الاقسام كما عن المص في النهاية والمحقق في المعتبر وبما ذكرنا كله يجبر ضعف رواية البختري عن الصادق عليه السلم ليس في مال المكاتب زكوة ونحوه النبوي واما

بل عن المنتهى نسبته الى العلماء

الاستدلال بروايتي عبد الله بن سنان المتقدمتين فغير صحيح لظاهر الاستثنا فيهما على منع المملوك
من الزكوة مع ان المكاتب يعطى من الزكوة فورودهما لا يشمله وكما لا يجب على المكاتب كذا لا يجب
على مولاه وان قلنا بملكيته لان المولى ممنوع من اخذه منه الا على وجه استيفاء مال الكتابة
ما لم يعجز سواء جعلنا العجز كاشفا او ناقلا وفي المبسوط ان المكاتب المشروط لا زكوة على ماله
ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا لان العبد لا يملكه عندنا والمولى لا يملكه
الا بعد عجزه انتهى وظاهره نفي ملك المولى راسا ونفي استقلال العبد بقرينة ما عنه في باب
الكتابة من ان كسبه ماله وظاهر ما تقدم من المصنف والمحقق قدس سرهما عكس ذلك وعلى كل تقدير
فالحكم واضح والرجوع الى العمومات لمالكية المكاتب وضعف رواية [illegible] ضعيف نعم لو تحرر
من المكاتب المطلق شيء ولو جزء يسير وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ نصابا بلا خلاف كما
عن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به الاصحاب وان وجهه واضح وهو كذلك لان
نصيبه مال مستجمع لشرائط الزكوة وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا
النصيب شيء من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر روايتي ابن سنان المتقدمتين عدم جواز اعطاء
المملوك من الزكوة وظاهرهما عدم قابليته وربما يحمل على صورة عدم الاذن ويحكم بجوازه مع اذن
المولى في الاخذ فيصير ملكا للمولى فيعتبر فيه الاستحقاق ولو كان في سبيل الله لا بقصد الملك
لم يملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا المقبوض بنسبة الملك وان
كان وكيلا عنهما ملكاه بالسوية ولو كان احدهما مستحقا ملك مقدار حصته وجميع ذلك مبني
على ما عرفت ولا بد في مال الزكوة من تمامية الملك في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول وقبل تعلق
الوجوب فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملك بمعنى تزلزله من حيث الحدوث
لتوقفه على شرط لم يقع او لم يعلم وقوعه واما التزلزل من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري
الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا كما صرح به في لك وان
اورد عليه في ك بان القول بكشف القبض غير مذكور في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واقع

الا ان الذي يحكى عن بعض هو ان مراد القائلين باعتبار القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم
المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز الرجوع في
الهبة اتفاقا الا في المواضع المخصوصة وانه لم يجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون
بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم ليس بالمعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب
ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق اتم من حين العقد انتهى المحكي وهذا انص فيما ذكر في
لك وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة كما لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض وان كان
متزلزلا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع ثم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة بلا اشكال
ولو رجع بعد الحول فان كان بعد امكان الاداء وان لم يؤد فقد تم حق الفقراء وان كان قبله فعن
التذكرة وكشف الالتباس سقوط الزكوة وقد يستشكل بان التمكن من الاداء معتبر في الضمان
دون الوجوب فالزكوة يتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان لم يكلف المالك منجزا بالاخراج للعجز
فيكون رجوع الواهب على مال تعلق به حق الفقراء فيقدم سيما على القول بتعلق الشركة وكذا لا
يجري النصاب الموصى به في الحول اذا كان حوليا الا بعد القبول وبعد الوفاة لانه قبل ذلك
اما غير مملوك للموصى له او غير متمكن من التصرف فيه ولو لعدم العلم بملكيته بناء على احد وجهي
الكشف في القبول ولا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما عن المشهور
واما على القول بحصول الملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام ولعدم استقرار
الملك لان للامام ان يقسم بينهم بتحكم فيعطي كل واحد من اي الاصناف شاء فلم يتم ملكه عليه كذا
عن المنتهى لكن المحكي عن ظاهر كلام الشيخ في ف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا من كل صنف
من الغنيمة فليس للامام منعها مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة
فهو غير مانع كالخيار مع انه مختص بصورة تعدد اصناف الغنيمة واما مع اتحاد جنسها فالغانمون
كالورثة يملك كل منهم نصيبا معينا منها واعتبار التمكن من التصرف لا يوجب الا اعتبار التمكن من
القسمة ثم انه لو عزل الامام قسطا لبعض الغانمين فان قبضه فلا اشكال والا فان كان غائبا فلا يجري

الا بعد وصوله اليه او الى وكيله الا اذا قبض عنه الامام بالولاية وان كان حاضرا فالظاهر انه موقوف
على قبض الغانم ايضا الا ان قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين الملك ورفع الحجر
عن التصرف لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام
في محله من كتاب الجهاد ولا يجري القرض ايضا الا بعد القبض بناء على ما عن الاكثر من انه وقت
حصول الملك وعلى قول الشيخ فيجري من حين التصرف وهو ضعيف يردّه مضافا الى ما سيجيء
في باب القرض ما في حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان موضوعا عنده حولا وظاهرها
وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا واما المبيع ذو الخيار فانما يجري في الحول من حين البيع
ولا يتوقف على انقضاء زمان الخيار بناء على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء
زمان الخيار ويشكل ذلك في خيار البايع لو قلنا بمنع المشتري من التصرفات المنافية للخيار
وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول من حيث الملكية
حين العقد وان كان له مانع آخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محمل بعيد
في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا
فيسقط البايع من الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله في البعد حمل هذا الكلام على
تجويز تصرف المشتري في زمان خيار البايع فيرجع البايع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما
وقع من التصرف كالتشقيص وقد الحق المهم قدس سره هنا بالجريان في الحول من حين العقد مع
حكمه بعدم جواز التصرف المنافي لخيار البايع والشهيد قدس سره في البيان عدّ خيار البايع من
الاسباب التي ظن انها مانعة عن الزكوة وليست بمانعة مع تردده في جواز تصرف المشتري بما
ينافي خيار البايع فيحتمل ان يقال ان المنع من التصرف المنافي للخيار اعني النقل او الاتلاف لا ينافي
وجوب الزكوة عندهم لانه يصدق على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن
فان الراهن لا يستقل بالتصرف فيه وان لم يكن ناقلا فتأمل فان في الفرق بين مستندي التصدق بعينه
ندرا شرطها بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بمانعية الكل

دون الخيار اشكالا بل تحكما ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار
حولان الحول على المال مع وقوعه في يد المالك وكونه عنده وفحوى سقوطها عن مال الغائب
ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب
باستيذان الغاصب او مع عدم الاذن وبين غيره بل قد يعمم الحكم لما اذا اذن الغاصب المالك في
التصرف في المغصوب مع بقائه بيد العدوان عليه وهو قوي ثم ربما اوهم الاختصاص الاستدلال
بانه لو كلف بالزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو
معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل المطلب فضلا عن عمومه ضرورة انه
يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي
بين ثبوت الزكوة في العين وعدم وجوب الاخراج منها ولا من غيرها لما سيجيء من ان التمكن
من الاداء شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج من غير العين
كيف وقد حكي عن الشيخ في احد قوليه وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك با
لاخراج من غيره لو كان له مال غيره وحكي ذلك عن الجامع ايضا وان ضعفه في المعتبر وكيف كان
فالعمدة هو اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قيّده جماعة بما اذا لم يمكن تخليصه ولو ببعضه
ولو بالاستعانة بظالم والا وجبت فيما زاد على الفداء ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من
التصرف ولموثقة زرارة في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج
فاذا خرج زكّاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مرّ من
السنين دلت الرواية بصدرها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة على اخذ المال الغايب
وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة ويحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحضور الفعلي
واليد الحالية على مجرد القدرة على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر مقدور في مقابل ما لم يقع
تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي لم يملك في تمام
الحول وقد قوى الشيخ في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر

على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغايب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى
وكلامه صريح الآن هذا ليس باولى من ابقاء تلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع في اليد بالفعل
سيما مثل قوله عليه السلم في صحيحة ابن سنان ليس على الدين صدقة ولا على المال الغايب حتى يقع في
يدك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية فيحمل القدرة على الاخذ في الموثقة على القدرة الحاصلة
على الوجه المتعارف مثل التوكيل في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب
ببعضه ونحو ذلك نعم التمكن من اخذه خفية لا يبعد عدّه من التمكن فيكون العبرة بالتمكن و
التسلط فعلا لا على القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال الغايب في ادلة نفى
الزكوة بالايقدر على التسلط عليه والتمكن ولو ببذل بعضه لرفع الموانع تقييد بالفرد النادر
ولو قيل ان المال الغايب عنوان مستقل بنفسه لا يلحق به المغصوب لعدم تنقيح المناط سقط
التمسك بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في مال الغايب لكن الظاهر ان المعيار في الكل
واحد وهو العجز عن الاخذ ولذا استدل بتلك الاخبار لاشتراط التمكن بل افرط في شرح ضه
فاستدل لما ورد في وجوب الزكوة في الدين اذا قدر صاحبه عليه وتركه متعمدا مع عدم علمه
قدس سره بقصورها عن ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع
في معنى القدرة على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى
العرف لانه الحكم في مثله والظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب ولو كانت
بعيدة واما التمكن فهو وان كان في صدقه على التمكن من اسباب التمكن خفاء او منعا الا ان
الذي يظهر من ملاحظة فتاويهم بل معاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل
الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع ح الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة
للزكوة وخصوص ما اوجبها بمجرد القدرة على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي
للقدرة التي نيط بها الحكم فيما عرفت من الموثقة وغيرها كيف وسيجيء في المرهون ما يدل على ان مراد
اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى اتفاق كلمتهم على اعتبار التمكن من الرعايات وغيرها الا

على اعتبار ازيد منه ويلحق بالمغصوب المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان ولو امكن
الاستنقاذ وجبت ولو صانعه ببعضه وجب في المقبوض وفي اجزاء امكان المصانعة مجرى التمكن
نظر وكذا الاستعانة بظالم اما الاستعانة بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة ان وجه
النظر هو ان تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة وكما ان تحصيل الملكية لا
يجب كذلك تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما في هذا وفي استشكال المحقق
الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود بالبينة مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة
على الاخذ والتمكن من التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في انصراف اطلاقها الى ما احتاج
الى صرف بعضه او صرف مال غيره تاملا ولو كان الفداء كثيرا مساويا للمفدى او ازيد فالاشكال
اوضح بل منع الزكوة اقوى وكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر وان
امكن توجيهه بان العادل حيث انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه ذلك
فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب والمالك فقدرته بمنزلة
قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث الاضطرار فهو من قبيل التسبيب
الى التمكن بخلاف الاول ومما ذكرنا يظهر الكلام في المال الغايب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا
نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله نعم ظاهر اطلاق
المتن وغيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من التقييد فعن المدارك ان عبارات
الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغايب اذا كان صاحبه متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من
الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي من المال الغايب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على كونه
تحت القدرة وان كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان
يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا بأس به واعلم انه الحق جماعة من المتأخرين منهم المص قدس سره بالمالك
وكيله فاوجبوا الزكوة في الغايب عن المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يقدر المالك
على التصرف فيه واخذه والمحكى عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاوفق باطلاق الاخبار

وادلّة اشتراط التمكن من التصرف الآن يدعى صدق المتمكن على المالك عرفا بتمكن وكيله في
المراد هذه الدعوى اشكال نعم لو اريد عدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله
فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل عن ماله فان كان في يد وكيله فكما سبق وان كان موضوعا
في بيته فالظاهر ايضا وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عند ربه وفي يده وان كان
عاجزا عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا
يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال في محكي المنتهى انه لو اسر في بلاد الشرك وله مال
في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوته محتجا بانه غايب عن ماله والغيبة تتحقق من الطرفين ونحوه عن
القاضي في جواهر الفقه وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه وجبت زكوته لنفوذ
تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا راعي لها ولا حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم في الغايب كونه في
يد الوكيل انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظاهر من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما
لعدم حدوث تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما لحدوث مانع فيه اما
لتعلق حق شرعي به او بدعوى رهن او غيبة منقطعة لا لعدم قصور المالك عن التصرف فيه لمرض او حبس
او غيرهما قال في كشف الغطاء ولا يخرج عن التمكن بعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او
عهد او نحوها من الموانع الشرعية الاختيارية المانعة من التصرف في وجه قوي اما ما يتعلق بالخلق
كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حيث يصح فالظاهر الحكم بانقطاع الحول واستينافه
بعد ارتفاع الموانع انتهى ونظر فيما ذكره بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال
فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص بنفي الزكوة عنه كالارث الغير الواصل الى صاحبه
والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير مورد النص الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره
في الفتاوى فان صدق فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تمامية
الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتباه مراد المجمعين كلا او بعضا فان تحققت القدرة
على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة المتقدمة فيحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو علم تحقق

عدمها وان اشتبه التحقيق فالواجب الرجوع الى عمومات وجوب الزكوة لعدم العلم بتخصيصها
بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال عنوان المخصص الى العمومات
ثم اعلم ان التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في
الغلات فظاهر اتحاد سياقه مع ساير الشروط اعتباره في زمان تعلق الوجوب وربما مال جماعة من
المتأخرين الى كفاية تحققه بعد ذلك لاطلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار التمكن بما يعتبر فيه الحول
وفيه نظر الآن المسئلة لا تخلو من اشكال وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا زكوة في عين الوقف
بلا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية لعدم جواز التصرف فيه الا بالاستنماء بل لعدم الملكية في الوقف العام
وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي من وقف كرة بعد نقل الخلاف في انتقال ملكية
الوقف الى الموقوف عليه انه يظهر فائدة الملك في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيف كان
فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه منه نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال
ظاهرا وكذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع نعم حكي
عن غير واحد انه يعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي اليوم بل
اللحظة اذا حصل اليأس منه والفرق بين الضلال والخروج عن الملك اشكال واشكل منه اطلاق
ما في الوسيلة من انه لو ضلت واحدة من النصاب قبل الحول وعادت لم تسقط الزكوة وان لم تعد
سقطت ويحل الاشكال في تخلل مدة الفقد والضلال بين ايام الحول فلو تقدمت عليها
لم تحسب من الحول بلا اشكال وكيف كان فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا خلاف
كما عن جماعة للنصوص بل ربما حكي عن ظاهر جماعة الاستحباب مع ضلال سنة واحدة وعن المنتهى
انه اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا وعن
ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج الظاهر في الوجوب وعن الرياض حكايته عن نادر من المتأخرين
ولا تجب الزكوة في الدين حتى يقبضه ويصير عينا وان كان تأخره من جهة مالكه على المشهور بين
المتأخرين بل قيل انه اجماعهم لعموم نافياتها من الدين واختصاص موجباتها بالعين وخصوص

رواية الحميري عن علي بن جعفر عليه السلم انه سئل اخاه عليه السلم عن الدين يكون على القوم المياسير اذا
شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه صاحبه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن جماعة
من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التاخير من جهة المديون لظواهر اخبار كثيرة محمولة على
الاستحباب وقال القرض ان ترك المقرض بحاله حولا فالزكوة عليه بلا خلاف ظاهر كما عن محكي
الخلاف والسرائر وعن التنقيح انه مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف تملك
القرض على التصرف كما هو المش والا تركه بحاله سقطت عنه لعدم حلول الحول عليه ولو اشترط
المقرض الزكوة على المقترض فالاصح الشرط وفاقا للمص قدس سره في باب القرض من المختلف بعد
ان حكاه عن الشيخ والقاضي وتبعهم جماعة من المتاخرين منهم الشهيد في لك لان التبرع باداء
الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما الصغرى فالظ عدم الخلاف فيه كما استظهره سيد مشايخنا
في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو كون تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة
فبطلانه واضح لجواز التوكيل في الاخراج اتفاقا وان كان المانع كونه مالا متعلقا بذمة المالك او
بعين ماله ففيه جواز تبرع الانسان باداء ما في ذمة غيره وضمانه لما يجوز لضمانه بالبدل من
الاعيان هذا مضافا الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل
استقرض مالا وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي فلا زكوة عليه وان كان
لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشروط وليس هذا مخالفا للكتاب والسنة من
وجه علاما عن جماعة من انه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من ان الملاق
النص والفتوى ان زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه وعدم وجوبها على احد
ويرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة عمن وجبت عليه لا باس به وليس هو الا كالاستيجار على
فعلها عنه او كاشتراط الولي على غيره في ضمن عقد لازم قضاء عبادة فائتة وعلى الثاني ان الملاق
النصوص والفتاوى في مقام بيان الوجوب الاصلي الذاتي كما في قولهم يجب على الولي قضاء ما فات
الميت وهو لا ينافي وجوبها على الغير تحملا باجارة او شرط على انا لا نقول ببرائة ذمة المالك بمجرد

الاشتراط

الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة بها ما دام لم يؤد المقرض ولا منافاة بين وجوبها على المقرض
بمقتضى الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كالولد ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على
المقترض ثابتة مطلقا حتى بعد الاشتراط ولا يسقط الا بفعل الغير كما هو ظاهر صحيحة ابن حازم
المتقدمة والحاصل ان اداء الشخص لزكوة غيره بعد تسليم كون الاداء عن الغير غير مخالف
للكتاب ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك ايضا
لا يوجب المخالفة اما الاول فمقتضى الكتاب والسنة تعلق الوجوب الاصلي الابتدائي بالمالك
والمفروض انه لم ينتقل عنه الى غيره واما الثاني العبرة في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة
بما قبل الاشتراط فتامل نعم لو اشترط عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على
المقرض اتجه فساد الشرط بل القرض بناء على افساد الشرط الفاسد اذ الظ مخالفة هذا الشرط
للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل وان
جعل التفصيل بعضهم ثالث الاقوال واعلم ان المص قدس سره لم يذكر عدم وجوب الزكوة في
المرهون ولا منذور الصدقة ولعله اكتفى بذكرها عنه باعتبار تمامية الملك المفقودة فيهما في
الجملة اما المرهون فعند عدم التمكن من فكه مطلقا بل مطلقا كما حكي عن صريح جامع المقاصد فكانهم
اطلاق اخرين لان المالك غير متمكن من التصرف فيه والتمكن من الفك تمكن من التمكن كما سبق
نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم هناك من ان الشرط اما الفقد
على الاخذ الواردة في النص واما صدق التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات
ولا ريب في عموم الاول لما هو بواسطة الاسباب وكذا الثاني سيما بملاحظة ذهاب جماعة من
اهل الفتاوى ونقلة الاجماع على اعتبار ذلك العنوان الى وجوب الزكوة مع التمكن من الفك
فان الشيخ والمحقق والمص قدس اسرارهم مع دعويهم الاتفاق على اعتبار التمكن قد اختاروا في
الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكي عنهم الوجوب مع التمكن من الفك وليس مستندهم
الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكر من القول بالملاق نفي الزكوة وبين القول بالملاق

ثبوتها والاقوال الثلثة محكية عن الشيخ ولكن تفرد قدس سره بالاخير ومما ذكرنا يظهر عدم وجوب
الزكوة فى مال المفلس بعد الحجر دون السفيه لقدرته على ازالته كما اشار اليه الشهيد فى محكى حواشى
القواعد مع ان الحجر له لا عليه وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه ونحوه المحجر للارتداد
عن ملة ثم لا فرق فى التمكن من فك الرهن بين ان يكون ببيعه او بفكه من غيره كما صرح به فى البيان
والروضة وشرحها واشكل بان التمكن من البيع ليس تمكنا من التصرف فى الرهن فهو نظير التمكن
من بيع المغصوب ولا مورثا له حتى يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب بعد وحيث
تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى القاعدة تقديم حق الفقراء المتعلق بالعين بل خروجه عن ملك
المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا يظهر
له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على فرض عدم القول بتعلق الشركة وح فيشكل اخراجها
بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق ارش الجناية واما النصاب المنذور التصدق
به فهو على اقسام لان النذر اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان يتعلق
النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى
التقادير اما ان يكون المنذور موقتا بما قبل الحول او بما بعده واما ان يكون مطلقا والشرط المعلق
عليه اما ان يعلم بحصوله قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك فى ذلك وهذه الاقسام كلها فيما
اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة فى تقدم تعلق الزكوة على تعلق النذر وح فان
تعلق النذر بالقدر الخارج عن المقدار الواجب فى الزكوة لزم الامران وان تعلق النذر بالجميع
وجب اخراج الزكوة اولا ثم التصدق بالباقى بناء على ان ما لا يدرك كله لا يترك كله ويحتمل وجوب
ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الايفاء بالنذر ويحتمل فى الصورتين كفاية
التصدق بالمنذور من الزكوة لو لم ينصرف الاطلاق الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر
ان كان منجزا مطلقا سقطت الزكوة اما فى صورة تعلق النذر بكونها كلا او بعضا صدقة فلخروج المنذور
من الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما قيل وهو مبنى اما على صحة نذر الغايات مطلقا والحكم بحصولها

بمجرد النذر كما صرح به بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكا لزيد واما على صحة خصوص امثال الصدقة
كنذر كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلتزم بعدم احتياجها الى الصيغة وقد حكى عن بعضهم
الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكى
عن المنتهى والتذكرة الاتفاق على الخروج عن الملك اذا قال لله على ان اهدى كذا مع انه نذر
الفعل لا الغاية وان كان الكل محل تامل بل التحقيق ان الغايات التى تثبت بالقواعد توقفها على
اسبابها اذا وقعت فى حيز النذر افاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر
موقوف على ذلك ولا يفيد تحقق الغاية من دون السبب بل ربما يقال هنا ببطلان النذر من
حيث ان ظاهر النذر تحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير معقول شرعا ولان ظاهرهم
ادلة الوفاء بالنذر الاختصاص بما اذا كان متعلقه فعلا اختياريا ليتصور فيه البر والحنث فلا بد
من الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها من دون تاويل بارادة السبب من الغاية ولكنه ضعيف
لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها لا لان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب بل لتوقفه
عليها وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزمة لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسيط
سبب ببعض عمومات وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله
عليه السلم ما جعلته لله فف به ونحوه وفيه تامل بل نظر ويمكن ان يستدل لها ايضا بعموم ادلة الشرط
حيث ان النذر شرط لغة وبالجملة فالمسئلة من المشكلات وليس هنا محل تحقيقها واما لو نذر التصدق
بالنصاب كلا او بعضا فالصحيح رده بمنعها عن التصرف فيه بغير النذر وان لم يخرج من ملكه بل ربما
قيل بالخروج فى هذه الصورة ايضا اذا قصد بالتصدق معناه العرفى وهو الاعطاء والتصرف
بقصد القربة لا جعلها صدقة المتوقف على ايجاد ما به يجعل صدقة من الاسباب المعهودة فى
الشرع مستدلا بانه ح يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها ولعل منشاء هذا التفصيل ان
النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلا بد من عدم حصوله بالنذر لتحقق
طلبه بعد النذر وان تعلق بالتصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مامورا بالدفع والاقباض

الامر بالدفع من المالك الحقيقي يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية المامور وعدم تقرير الشارع
له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس من ملك المالك الى
ملك الفقراء من الامر بدفع بعض النصاب اليهم والا فلم يرد في اول تشريع الزكوة حكم وضعي
في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب سوى ما ورد من ان الله شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم
او جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا ماخوذا من الحكم التكليفي الصادر في اول
التشريع لا انه ملك الفقراء ثم الزم الاغنياء بدفع ملكهم اليه على حد التكليف باداء الامانة بل
الظاهر العكس واستفادة التملك من الامر بالدفع وقد استدل الفصل على ما ذكر زيادة على جعله
كالزكوة بما رواه الكليني في اخر الكافي في باب النذور عن الخثعمي فيمن نذر ان يتصدق بجميع ما يملك
ان عافاه الله فلما عوفي خرج من داره وما يملكه ليبيعها ويتصدق بثمنها فلما سئل الامام عليه السلام امره
بان يقوم جميع ذلك على نفسه ويتصرف فيها ويتصدق بقيمتها تدريجا حتى يؤدي ما عليه وبما
رواه علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام قال وسئلته عن الصدقة يجعل لله مبتوتة هل له ان يرجع فيها
قال اذا جعلها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على
مدعاه بوجه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عن ماله وارادة بيعها انما هي لاجل ارادة الوفاء بالنذر
بالدفع الى الفقير على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو التملك للفقير لا لخروجها عن ملكه
بمجرد النذر وامره بتقويمها على نفسه لا يدل على الخروج ايضا لكونه من جانب الامام عليه السلام الذي
هو ولي الفقراء والا فهو مخالف للقاعدة المقتضية لوجوب التصدق بالعين فورا وعدم جواز التقويم
والتصدق بالقيمة تدريجا المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية ليس فيها دلالة على الخروج عن
الملك واما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة المبتوتة ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيها
ما اخرجه من ملكه بالوقف او بغيره ولا ينافيه قوله هي للمساكين بناء على ان الوقف العام لا ينتقل
عنه الى الموقوف عليهم لان المراد بيان الاختصاص في مقابلة عدم دخل المالك فيها واما ما ذكرنا
من قضية الامر بالدفع فهو مسلم اذا امر بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الانصاف ظهور ذلك

في استحقاق المدفوع اليه بل مالكيته له واما اذا امر بالدفع من جهة التزام المامور بدفعه والتزامه
على نفسه فالمفروض انه لم يلتزم الا التصدق بمعنى احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد القربة
حيث انها في ملك الناذر قبل النذر فيجب عليه بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعه
الى الفقير على وجه التمليك ولازم وجوب الدفع على هذا الوجه هو بقائه في ملكه بعد النذر لتحقيق
طلب الدفع على الوجه المذكور والا لحاصل لا يطلب فالتحقيق ان نذر التصدق انما يفيد وجوب
التمليك لا حصول التملك ثم الظاهر منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر ووقوع التصرف
المنافي باطلا لا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا نقول به لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر
الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر بالوفاء
بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء
مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا باع والمفروض صحة البيع لاجل العمومات
لم يبق محل للوفاء مدفوعة بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عمومه الشامل لما
بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع فتامل وان شئت توضيح ذلك فنقيس حال ادلة اثبات بطلان
العقود النافلة بادلة الوفاء بالنذر على ثبات لزوم العقود وبطلان العقود النافلة الحاصلة من
البايع مثلا بادلة الوفاء بالعقود فكما ان وجوب الوفاء بما انشاه البايع وحرمة نقضه على الاطلاق
يدل على بطلان النقض وما يترتب من النواقل بعد النقض والا فمجرد الامر التكليفي بالوفاء وحرمة
النقض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذلك فيما نحن فيه فتامل ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم
ظاهرا على ان هذا المال المنذور لا يورث بموت الناذر فيعلم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى
وايضا فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرط لانه التزام فيشمله ادلة لزوم الشروط وقد ثبت في محله
بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات فتم وعلى اي تقدير فالمنع من التصرف متفق عليه في المال
المنذور وان اختلف في صحة التصرف المذكور وعدمها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل
النصاب او بعضه بلا خلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة مع ان في صورة تعلقه

بالكل بتسهيل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد حقان يحيط احدهما بالاخر وان كان النذر
منجزا او موقتا كان ينذر التصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في
سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته ام لم يف وسواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت
ام لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق وقد عرفت الحال فيه وفي شرح الروضة انه لا
شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم نوجب القضاء وفيه ان مجرد التكليف
بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء الا ان الظاهر ابتناء ما ذكره على ان عدم
التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف باخراج الزكوة لا مطلقا وان كان الوقت بعد الحول
او نفس الحول بني على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظاهر
الاول فينقطع الحول بتنجز التكليف وان لم يحضر وقته ودعوى ان حولان الحول سبب لوجوب الزكوة
فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع مدفوعة بمنع كون الحولان سببا
مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو راجح قابل للنذر وعلى القول بتنجز التكليف بحضور
وقت المنذور فان كان بعد الحول وجب التصدق بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع
في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجمع والا فيمكن القول بوجوب اخراج الزكوة بالقيمة
وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته فيه ايضا وصرفه الى القيمة
ويحتمل القرعة او التخيير والاول لا يخلو عن قوة الا ان يعلم من النذر جواز العدول الى القيمة فلا يبعد
التخيير وان كان النذر معلقا على شرط مع كونه مطلقا غير موقت فان كان زمان الشرط متقدما على
الحول وعلم بحصوله فيمنع من التصرف من حين الصيغة بناء على انه زمان الوجوب وان لم يكن زمان
الواجب ح فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطاؤه بعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من
حين تحقق الشرط انقطع زمانه نعم لو كان النذر المشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان
وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع من التصرف ثابت من حين
النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم وقد عرفنا في صحة التصرفات المنافية كالبيع

ونحوه

ونحوه كما لا يخفى نعم يظهر من الشهيد الثاني في ضمن جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع
المنذور ومدبرته بعد الوفاة مع الحنث اذا لم يكن نسيانا لكن حكي من المعظم عدم الصحة في المسألة المذكورة
بل من السيد الاجماع على عدم صحة البيع وان علم عدمه فكالعدم وان احتملهما بني المنع عن التصرف
من حين الصيغة وعدمه على ما سبق من مسألة النذر المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول
وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملهما بني عليه
وعلى جواز فعل المنافي للنذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز لم يمنع النذر من وجوب
الزكوة والا فالاقوى المنع اما في نذر الغايات بناء على صحته كان ينذر كونه صدقة فلما تقدم
من ان مقتضى صحة النذر كونها صدقة عند الشرط وهو ينافي اخراجها في الزكوة ودعوى اصالة
عدم تحقق الشرط والمشروط لا تنفع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع
لا معلق كونه صدقة حتى يقال انه معلق على شرط محتمل مخالف للاصل وهذا نظير ما يقال من انه لا
يجوز لمن باع ماله من الفضولي ان يتصرف فيه بناء على اصالة عدم الاجازة منه لو فهم من النذر كونه
مشروطا بتحقق الشرط في حال كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز التصرفات المخرجة عن
الملك لانه انما نذر الفعل اذا تحقق واتفق بقاؤه في ملكه فبقاؤه شرط اختياري لحصول الغاية
المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان نفس الشرط من الامور الاختيارية كان
ينذر كون الشاة صدقة ان فعل كذا فان الظاهر انه لا اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد
ان يحرم عليه بعد ذلك فعل ذلك الشرط الموجب للحنث فضابط جواز التصرف في نذر الغاية المشروطة
ما ثبت توقفه على ما يرجع الى اختيار الناذر واما في نذر الافعال كان ينذر التصدق عند تحقق شرط
محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا الى اختيار المكلف كدخول الدار ووطي الجارية او فهم من النذر
وجوب التصدق عند الشرط لو اتفق كونه مالكا فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى المستلزم
لجوازه هنا بطريق اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا بان الوجوب في النذر المشروط كالوجوب الاصلي
المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا يبعد الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق قبل

شرط وان قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة وان كان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف
وان فصلنا في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني
المنع ثم ان ما ذكرنا من الشروط انما هي شروط الوجوب بمعنى ان بانتفائها ينتفي الوجوب راسا
واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب بمعنى وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام و
امكان الاداء فلو تلفت بعد الوجوب وامكان الاداء وان لم يفرط في التلف على ما تقتضيه اطلاق
النص والفتوى والاتفاق المحكي من كره ضمن المسلم دون الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة
ان عليه علمائنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط يوجب الضمان عند التلف مط وحسنة ابن
مسلم بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه
ضمانها حتى يقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها
من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذا الوصي الذي
يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان
وحسنة زرارة بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها
فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت و
تغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها
واما عدم ضمان الكافر وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المص
والشهيدان قدس اسرارهم والوجه فيه غير واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من
الاداء لعدم صحته منه حال الكفر وسقوطه حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح المص
والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في
الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء والا لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه ودعوى ان
صحة التكليف لا تستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر سابقا حتى لا يتعذر
عليه الفعل في الحال فاسدة لان التكليف لا بد فيه من التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع

ولو كان

بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة
التكليف المشروط بالتمكن كفى في الضمان المشروط به بطريق اولى فالتحقيق في تصحيح تكليف
الكافر بالزكوة ما حقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات ويبقى الكلام في دليل ما ذكروه من
اشتراط الاسلام في الضمان وليس بواضح كما اعترف به غير واحد وربما يوجه بان التلف يوجب
الانتقال الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بما في ذممهم ومعاملاتهم وفيه نظر فانه لا ينبغي
الاشكال في انهم لو اتلفوا عينا للمسلم يجب مؤاخذتهم بمثله او قيمته فالاشكال في الفرق بين العين
الزكوي التالف وبين مال آخر لمسلم نعم يمكن الفرق بان الكافر ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات
لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيد الذمي فيؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة
فلا يصير مالا للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجبر على امثال هذا
التكليف كما يجبر الممتنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا العمل الى النية كسائر الواجبات التي يجبر بها
المسلم الممتنع واما اجبار الكافر على اداء ما في ذمته للمسلمين وان لم يقصد به لعدم اعتبار النية في
الممتنع فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع منه لسقط النية فيه فان اجبر على عبادة
كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة سقط النية المعتبرة فيها المتوقف عليها آثارها وان اجبر على امر
من قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيه ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين
فان قلت الزكوة بعد تلفها بتفريط المكلف يصير دينا قلت في وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله
بعد الموت لا في سقوط النية منها بل تصير كالكفارة التي لا يؤاخذ بها الكافر حال الكفر ثم ان
ثمرة عدم الضمان تظهر كما في المسالك في عدم جواز اخذ الساعي لبدل التالف والا فبالاسلام تسقط
مع بقاء العين وتلفها لحديث الجب المنجبر بعدم ظهور الخلاف ولولاه لاشكل الحكم بالسقوط
مط ولذا مال الى عدم السقوط جماعة من متاخري المتاخرين ولو تلفت من المسلم قبل الامكان
فلا ضمان للاصل والاجماع نصا وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء هو الاستقرار في المال
المتعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر او وجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف المنجز

ذكره الفاضل القمي في الغنائم منه

ويمكن الفرق بما ذكره من ان اشتراط الاسلام في الضمان [illegible]

بالتسليم المقيد بحال الامكان لا التكليف المشروط بالتمكن حتى يكون منتفيا قبله ولا يجمع بين
ملكي شخصين وان امتزجا اجماعا لان خطابات الزكوة مختصة بكل واحد ولذا لا يفرق بين
ملكي شخص واحد وان تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف
لاطلاق الادلة وخصوص

ووقت وجوبها في الغلات الاربع بدو الصلاح باشتداد الحب في الحنطة والشعير واحمرار التمر
او اصفراره وانعقاد الحصرم في الزبيب على المشهور كما صرح به جماعة لاطلاق الحنطة والشعير على
الحبتين بعد الاشتداد فيثبت في البسر والحصرم بما ادعى من عدم القائل بالفرق بل قيل ان
البسر باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام بعض اهل اللغة وفيه نظر بل الظاهر من العرف
واللغة خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا بعد الجفاف بمعنى الخروج عن الرطبة بل عن المصباح ان
عليه اجماع اللغات وبه يوهن ما عن المصنف قدس سره في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع
من التمر وفي ثبوت الاجماع المركب ايضا تامل لان المحكي عن بعض الفرق فالاولى التمسك في ذلك
بصحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى
يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر ان زبيبا حال مقدرة وان كان تقدير الحال خلاف الظاهر
ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن مولينا الرضا عليه السلم هل على العنب زكوة او انما تجب اذا صيره
زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره مقدم على
بلوغ التمر والزبيب بمدة واحتمال كون خرصه بالحاء المهملة من حرص المرعى اذا لم يترك منه
شئ فيكون كناية عن صيرورة العنب زبيبا بالكلية مع انه خلاف المضبوط في كتب الرواية و
الفتوى على ما يظهر ان هذه الكناية في غاية البشاعة عند الطبع السليم واما الصحيحة الاخرى
لسعد عن مولينا الرضا عليه السلم عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها
الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير اجمالها لظهورها في اتحاد زمان الصرام والخرص
مع ظهوره اختلاف زمانهما فلا بد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنى لا يوجب اجمالا

في الصحيحة الاولى مع ان اظهر الاحتمالات في الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا لجعلها
زبيبا فيتحد مع زمان الخرص ويكون من ادلة المشهور وهذا اولى من قراءة حرص بالحاء المهملة بالمعنى
المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة السابقة ومما
ذكرنا ظهر وجه التمسك في المقام بادلة الخرص فان ما ذكروا في فائدته وصفته صريح في القول المشهور قال
في المنتهى بعد ذكر جواز الخرص في الكرم والنخيل على وجه يستفاد منه عدم المخالف في المسئلة الا من
ابي حنيفة ان زمان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان
صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم
خيرهم بين تركها امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا كان لهم
التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعلها امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وهذا الكلام
من المحقق لو لم يكن على سبيل التفريع على فتوى المشهور ينافي قوله بعدم وجوب الزكوة في الغلات الاربع
الا بعد صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير وفاقا للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية وسلار
ووالد المصنف قدس اسرارهم ومال اليه بعض من تاخر بل ربما نسب الى ظاهر كثير ممن تقدم حيث اطلقوا
القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب وعدم وجوبها فيما عداها
وفي النسبة بمجرد هذا الاطلاق نظر لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به جنس هذه الاربعة في
مقابل غيرها من الاجناس ومنه يظهر ضعف التمسك بما دل على وجوب الزكوة في مسميات الاسماء
الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يبق لهذا القول ما يركن
اليه عدا الاصل المندفع بما تقدم للمشهور هذا في الغلات واما في غيرها فوقت الوجوب اذا اهل اي
دخل الشهر الثاني عشر عند علمائنا اذ به يتم الحول الذي سيجئ انه احد عشر شهرا لحسنة زرارة عن
الباقر عليه السلم اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت الزكوة وظاهر النص والفتوى
استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو صلاحها خلافا للمحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني
في فضه فلا يستقر الا باكمال الثاني عشر جمعا بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول الثاني عشر

وما ثبت من الاجماع نصا وفتوى على وجوب مضى الحول والسنة والعام التى هى موضوعة لغة وعرفا
لاثنى عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب بدخول الاخير ويبقى متزلزلا فان كمل مع بقاء شرايط المال
والمكلف والا كشف عن عدمه اولا فيسترد ما دفع مع بقاء العين او علم القابض بالحال كما فى كل
دفع متزلزل وفيه انه طرح لظاهر الادلة فى الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل صريحها بملاحظة
صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثانى عشر لاستنادها على مال الفقراء استقرار الزكوة
وتعلق حق الفقراء بل شركتهم بمجرد دخول الثانى عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح بعضها
المانع عن الدفع قبله الا قرضا هو توقف اصل الوجوب على ذلك لا استقراره مع ان الوجوب المتزلزل
ليس معنى مجازيا للفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد بصورة تحقق ما به يستقر فاستعماله فيه على وجه
التقييد دون المجاز وظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد فى الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله وجبت
الزكوة مقيد باكمال الشهر الاخير لاجل مراعاة الكلام فى كفاية دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة
من حيث تضمنها لكون الدخول فى الثانى عشر موجبا لحولان الحول الذى جعل مناطا لوجوب الزكوة
فى ادلة اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم يشهد لهذا القول رواية اسحق بن عمار عن
السخلة متى تجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع فى المعز ما دخل فى السنة الثانية واما فى الضان
فقد اختلف فيه الا ان المحكى عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى
عليه سنة مع انه لا يناسب هنا ارادة غيره لعدم الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فيصير الرواية
دالة على توقف الوجوب على مضى اثنى عشر فيحمل على استقراره بذلك بدليل الاجماعات المستفيضة
على تحقق اصل الوجوب بمضى احد عشر شهرا لكن حيث عرفت ظهور الحسنة بل صراحتها فى الوجوب
المستقر سيما بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون
على كفاية استهلال الثانى عشر بادلة اعتبار الحول فيكشف ذلك عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا
اعترف فى المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية هو استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر والظاهر
ارادته الاجماعات المحكية والا فكيف يعدل عن مقتضى الاجماع المحصل ويمكن ان يريد بمتن الاجماع

المحقق

المحقق وكيف كان فيتعين حمل رواية اسحق على السؤال عن زمان قابلية السخلة لاخراجها فى
الصدقة فيصير مفادها اعتبار الجذع فى الفريضة وسيجى تحقيق معناه انشاء الله واما الكلام فى سند
الحسنة فان كان من جهة ابن هاشم فقد عد فى المسالك رواية صحيحة فى مسئلة مبدء حول السخال
وان كان من جهة حريز فلا يخفى انه ليس محلا للكلام وان ورد فيه بعض الكلام مع انها لا تنقص
من الضعيف المنجبر بالشهرة والاجماعات المنقولة فلا محيص من التصرف فى ادلة اعتبار الحول وان
كثرت ووردت فى مقام البيان اما بحمل الحول فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية
كما يظهر من بعضهم او المجاز اللغوى واما بالتصرف فى حولان الحول بارادة الدخول فى الشهر الاخير منه
ودعوى الحقيقة الشرعية فى غاية البعد مع ان الوارد فى الادلة ليس منحصرا فى لفظ الحول بل فى
بعضها العام وفى بعضها السنة وادعاء الحقيقة فى الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت
ودونه فى الضعف التجوز فى الالفاظ المذكورة فالاحسن التصرف فى حولان الحول ومضيه فانه
كثيرا ما يستعمل مضى الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضى الاسبوع والشهر
بدخول اليوم الاخير ونحوه مضى عشرة ايام او خمسة ايام او غير ذلك بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان
مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل ومما ذكرنا ظهر انا وان قلنا بتحقق الوجوب بدخول
الشهر الاخير الا ان الظاهر انه بمجموعه محسوب من الحول الاول ولا يستانف الحول الا بعد انقضائه
ولم يثبت التلازم بين القول باستقرار الوجوب بما ذكر والقول بعد الاخير من الحول الثانى كما يظهر
من غير واحد ولذا لم يفكك بينهما جماعة من متاخرى المتاخرين نعم لو جعلنا المراد بالحول فى الاخبار
الحول الشرعى حقيقة او مجازا فلا مناص مما اختاره جماعة كالمصنف وولده فى الايضاح وشارح الروضة
عد الشهر الاخير من الحول الثانى

مسئلة الاشهر ان العبد لا يملك شيئا ومن كرة نسبته الى علمائنا ومن نهج الحق وذكره
الخلاف الاجماع عليه ومن السرائر بلفظ عندنا ومن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين
انه المشهور غاية الاشتهار بين المتقدمين والمتاخرين المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظه الصريح
من جماعة وبما يفيده بظاهره بعبارات مختلفة من نقلة متعددين كمذهب الامامية ومذهب
اصحابنا وعندنا ومن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا وانه الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم اجد
لهم مخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف
على حكم الشرع بثبوته وفيه ان الخروج عنه لازم بمقتضى عمومات اسباب التملك الاختيارية و
الاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب وهو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان
التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام عليه السلام به في غير واحد من الروايات الواردة
في طلاق المملوك فيدل على نفي القدرة على التملك الناشي من الاسباب الاختيارية فيكون
كذلك في التملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بالاجماع كما من المصابيح للعلامة الطباطبائي وفيه
ان المراد بالقدرة الاستقلال اذ معنى القدرة على الشيء ان له ان يفعله وله ان يتركه وهذا المعنى
مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا في افعاله من التصرفات ومما يؤيد ان المراد الاستقلال ان
في صحيح زرارة ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه
بيد من الطلاق قال بيد السيد قال الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق وقوله تعالى
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم حكي من التذكرة والتنقيح والمهذب فان
الاستفهام انكاري دل على نفي الشركة بين الاحرار ومماليكهم في جنس الاموال التي رزقهم الله
لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لان هذا ليس رفعة لشان الاحرار وضعة لشان المماليك وفي
الاستدلال ايضا نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام
في المملوك ما دام عبدا فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده
وفيه ان دلالته على الملك له لكن مع الحجر عليه واستقلال اهله على ماله اظهر كما يدل عليه اضافة المال

اليه وثبوت جواز التحرير والوصية له فان الظ ان مع مشية السيد يقع التحرير له لا انه يكون
كالوكيل في التحرير من مولاه وفي الوصية للغير فما من المصابيح من انه صريح في الملك كما ترى ومنها
قوله عليه السلام في صحيح ابن مسلم ليس للعبد شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاية الاولى حيث
ان ظاهرها نفي اختصاص امره به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله
للبايع الا ان يشترط عليه المشتري او الا ان يعلم البايع حين البيع ان له مالا فهو للمشتري فلو
كان العبد مالكا استمر ملكه عليه بعد البيع ولم يبق للبايع بل ولا دخل في ملك المشتري وفيه ان
القائل بالملك قد لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يتملكه ومن ثم فله بيع ماله كما له بيع نفسه
وله ابقاء المال وبيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكر
بل من لف الاجماع على جواز انتزاع ماله قهرا ومن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين فلك
ايضا ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فان علم المولى ان له مالا تبعه ماله والا فللمولى او ورثته
ان مات وفيه نظيرها في سابقه مع ان في تبعية المال له مع علم المولى دلالة على تملكه والا لاحتيج الى
نقله اليه باحد النواقل ومنها ان العبد لو كان مالكا لكان استحقاق السيد له بعد موت العبد
ارثا والحر لا يرث من العبد بالاجماع والنصوص وفيه ان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث
لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيح ابن مسلم عن رجل يأخذ من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب
نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولده وفيه ان جواز الاسترداد لعله من
جهة عدم لزوم الهبة مع ان في تقريره على الهبة دليلا على جواز تملك ما ملكه مولاه الى غير ذلك
من الاخبار ومنها ما حكي من بعض من ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين الجميع
كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة و
الخمس والحج والكفارات ونفقة القريب ومن في يده من العبيد ومنعه من التصرفات وان لم يكن
مولاه قابلا للولاية وعدم بقاء ما في يده له مع بيعه واعتاقه وعدم ضمانه لمتلفاته الا بعد العتق
وعدم استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ماله بموته الى المولى وعدم جواز الوصية له والوقف

الرابع

عليه وعدم حرية التصرف فى ماله بغير رضا بحيث التملك مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل
مال مسلم الا عن طيب نفسه وصرف الوصية له من المالك الى عتقه كصرف الوصية لام الولد الى
اعتاقها من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غير ذلك مما يورث للفقيه القطع بعدم قابلية الملك
وفيه ان جميع ذلك اما من جهة التعبد الشرعى او من جهة الحجر على العبد فى تصرفاته الثالث من
الادلة العقل وهو ان المملوك والمسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا الان مالكيته
لغيره فرع مالكيته لنفسه ولانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد بن صاحبه فى بعض الصور
واجيب من الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية متضايفين ومن الثانى بعد تسليم
عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة
ليس الا حجر العبد واستقلال المولى واما انتفاء المالكية فلا بل ظاهر كثير من الاخبار مما ذكر ولم
يذكر ثبوت الملك للمملوك كصحيح ابن سنان ليس على مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم
ولو احتاج لم يعط من الزكوة فانها ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاحتياج فى كون المال لنفس
المملوك مع ان المال لو كان لمولاه كان فى ذلك المال زكوة على المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما تقدم
فى مسئلة زكوة مال المملوك ومنها ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه وماله وولده ومنها انه
لا يصلح للمكاتب ان يحدث فى ماله الا الاكلة من طعام وهو ظاهر فى المالكية مع الحجر ومنها صحيحة
عمر بن يزيد فى فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق منه وله اجر ذلك وحمله على العتق والتصدق
من مال المولى باذنه بعيد فضلا الى منافاته لاختصاص الاجر به ان ذيل الرواية يدل على ان
المعتق ليس له ولاء العتق معللا بان العبد لا يرث الحر فلو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا
التعليل بل نفى الولاء للمعتق ح من جهة عدم كونه مولى ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولاه كما
فى صحيحة ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابى عبد الله عليه السلم ما تقول فى رجل
وهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول له حللنى من ضربى اياك ومن كل ما كان منى اليك
ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله فى حل رغبة فما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التى

اعطاه

اعطاه فى موضع قد وضعها فيه العبد فاخذها المولى احلال هى له قال لا يحل له لانه افتدى
بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال
عليها الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا يخفى ما تضمنه
الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا الان ما اعطاه هنا انما كان لاجل
استرضائه وتحليله عما له عليه من الحقوق الاخروية فاسترداده موجب لرجوع الحقوق
الى العبد فالنهى عن اخذها ليس من جهة عدم تملك المولى لها بل من جهة ان مقتضى الافتداء
رجوع المبذول له الى ما كان له اذا رجع الباذل نظير رجوع المختلعة فى البذل ومنها ما دل على
انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز المعاملة الربوية بينهما ولا يتحقق الا على تقدير
مالكية العبد وكيف كان فالاخبار الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى
فالتحقيق ان الثابت من الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما فى يد العبد فى انواع
التصرفات وليس هذا منافيا لمالكية العبد بان يترتب على ما فى يده احكام الملك من جواز العتق
من نفسه والتصدق لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما فى
يد العبد ملك حقيقى لنفسه وفى حكم الملك فى السلطنة عليه لمولاه ويمكن العكس بان يحكم
بالملك الحقيقى للمولى وان ما فى يده بعد الاذن عموما فى التصرف فى حكم الملك للعبد ويمكن
ترجيح الثانى من وجهين احدهما انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشىء بحيث يكون
للشخص التسلط على الانتفاع به وبتبديله وهذا المعنى موجود فى المولى وبعد الاذن منه للعبد
وان كان موجودا فى العبد ايضا الا ان ملاحظة تسبب ذلك عن رخصة الغير وجوده ودورانه مدارها
يوجب صحة سلب الملك حقيقة عنه الثانى عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا
يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه والحجر على الصغير والمجنون والسفيه لمصلحتهم لا لتسلط
الغير عليهم فحجرهم تقرير لتملكهم بحفظ اموالهم من معارض التلف ومورد الخسارة فالولى نائب
عن هؤلاء فى السلطنة لا انه قاهر لهم ودافع لسلطنتهم فالعمومات المذكورات يدلان على ان

ما فی ید العبد لیس ملکا له لانتفاء لازمه الذی هو التسلط وحرمته بغیر طیب النفس منه و
ادلة استقلال المولی لا تخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملکیة للعبد من الخارج وادلة
ثبوت الملکیة له ان کان ما اطلق فیه المال علی ما فی ید العبد فهو معارض بالاخبار الکثیرة الدالة
علی ان ما فی یده لمولاه ویمکن حمل الاضافة علی ملک التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص علی
الاستقلال فی اقرار ید العبد وتقییده لکن الانصاف ان الترجیح لادلة الملکیة من جهة عمومات
اقتضاء اسباب الملک کالبیع والصلح والحیازة للحر والعبد غایة الامر عدم سببیتها فی حقه
الا بعد اذن المولی فیکون ادلة تسلط الناس علی اموالهم مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة
العمومات المقتضیة للملک عند حصول اسبابها الا ان یقال ان ظاهرها الاستقلال المنفی
فی حق العبد اجماعا مثل قوله علیه السلام من سبق الی ما لم یسبق الیه احد من المسلمین فهو احق به
فان ظاهره التسلط المنفی فی حق العبد والحاصل انه یمکن ان یحکم بان المملوک لا یملک الا انه یجوز
له جمیع التصرفات التی یملکها الملاک فی املاکهم فیحمل ادلة اضافة الملک الی العبد علی المجاز
من جهة وجود معظم خواص المال فیه ودعوی ان مجرد الاذن والاباحة من المولی لا یوجب جواز
جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک کالعتق والوطی بعد الشراء والتصدق ونحو ذلک فیها
اولا ان ذلک معلوم من متفرقات الفتاوی والنصوص مطلقا ولو فی غیر العبد ومن هنا قیل بان
المعاطاة تفید الاباحة دون الملک مع علم استثنائهم التصرفات المحتاجة الی الملک ویمکن ان
یستفاد ذلک من قوله لا یحل مال امرء مسلم الا من طیب نفسه ولا یجوز لاحد ان یتصرف فی مال
غیره الا باذنه کما فی التوقیع بل وعموم قوله الناس مسلطون علی اموالهم بناء علی ان اباحة جمیع التصرفات
معاملة یجوز للمالک ایقاعها علی ماله وثانیا ان ذلک ثابت فی خصوص العبد المأذون بحکم ما یظهر
من الاخبار من جواز تسریه وتصدقه بل الفتاوی وثالثا ان هذا وان کان مخالفا للقاعدة الا
ان القول بتملک العبد مع تسلط المولی علی ملکه وجواز اخذه منه قهرا ایضا وجواز ایقاع تصرفات
الملاک علیه من البیع والعتق ونحو ذلک ایضا مخالف للقاعدة توقف هذه التصرفات علی الملک

فالحاصل

فالحاصل ان لکل من المولی والعبد تصرفات الملاک اما المولی فبالاستقلال واما العبد فباذن
السید فعلی ای حال یلزم مخالفة القاعدة فی احد الطرفین اذا قلنا بالملک فی الطرف الاخر والاخبار
من الطرفین قابلة للحمل علی الملک المجازی لعلاقة وجود معظم خواص الملک فی المولی مستقلا وفی
العبد بعد الاذن نعم ادلة نفی الربا بینهما وادلة نفی الزکوة علی مال المملوک مع ما اشتهر بینهم
من ان الملک لو کان للمولی یتعلق به الزکوة تأبی عن ذلک لکن یمکن حمل الملاک الاول علی صورة
المعاملة کما بین الحربی والمسلم او علی خصوص المکاتب الذی یجوز له المعاملة مع السید وحمل الثانی
علی نفی ثبوت الزکوة فی مال المملوک کثبوته فی مال غیره بان یتعلق بالعین ویتخیر صاحب المال فی
ادائها من مال آخر فان الوجوب بهذا المعنی منفی عن المملوک بل المولی یتخیر بین الاخراج من العین
وبین ان یؤدی من نفسه ولا یتعلق علی العبد شیء واما القواعد الخارجیة فبعض منها ینافی
الملکیة مثل قاعدة تسلط الناس علی اموالهم وحرمة التصرف فیها بغیر طیب النفس ومثل قاعدة
ان الملک لا یخرج عن مالکه الا باحد النواقل الاختیاریة او القهریة مع ان مال العبد ملک المولی
بعد موته او بیعه او اعتاقه اللهم الا ان یدعی انصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة فی مثل
اموالهم وقوله مال امرء مسلم الی الاختصاص الذاتی الابتدائی دون الاختصاص المستفاد المتوقف
علی مشیة الغیر والمراد من اثبات التسلط لیس اثبات هذا المعنی حتی یلزم التخصیص بل المراد ان المال
المختص ذاتا بالمالک من غیر اناطة وجودا وعدما برضا احد لمالکه ان یفعل به ما شاء من التصرفات
فانها مشتملة القصر علیهم فی حکم الشرع فالروایة فی مقام امضاء التصرفات التی یفعلونها فیما
اختص بملکیتهم اختصاصا ذاتیا بمعنی عدم تبعیته لرضا غیرهم وعدم دورانه معه وجودا وعدما
وکذا الکلام فی قوله لا یحل مال امرء مسلم الا من طیب نفسه فهذه القاعدة لا تنافی الملکیة الثابتة
للعبد التابعة بقاؤها لرضا المولی الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثانیة فهی غیر منافیة
ولا مبقیة لان الملکیة قد ترتفع من غیر ناقل کرجوع ملک الواقف الیه بعد انقضاء الموقوف
علیهم فی منقطع الاخر علی بعض الاقوال وانتقال الملک من البطن الاول بعد انقراضهم الی البطن

الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد دائرة مدار رضا مولاه بالتملك فلا تقبل البقاء بعد موته
او بيعه او انما قد يقع مع عدم شهادة الحال او القال بالقائه على مالكية ذلك المال وملكية المولى
له من باب رجوع ملكه اليه لا من باب الانتقال اليه بناقل حتى يقال بان الجميع مفروض الانتفاء
فيكون من اثناء الثلاثة اشبه اي ذلك الثاني... تنافي بين الحر والعبد وهذا المعنى فيما ملكه مولاه واضح بان يقال
انه كان المولى مالكا له ونقل الملك على هذا الوجه وانه ملكه ما دام كونه عبدا له وما دام المولى راضيا
فبعد موت العبد او عتقه او بيعه او رجوع المولى يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله
ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعها اعني الملك والمالك ومع ارتفاع احدهما ترتفع الملكية
باستعدادها الا للناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اذن له في اسباب التملك فيشكل الامر من
حيث ان الحاصل من تلك الاسباب الملكية المطلقة التي لا تنتقل الا بالناقل بل الملك مطلقا
ولو كان مثل الوقف المذكور في المثال السابق لا ينتقل الى غير المالك الاول الا بناقل فان
انتقال المال الى البطن الثاني بجعل الواقف ورجوعه الى الواقف في المثال الاخر انما هو بانتفاء
السبب القديم حيث لم يخرج الملك من نفسه الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع انه محل الخلاف في
وقابل المنع لحالة القديمة للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا
يملكه الا ان ملكيته لما يملكه ان كان بعقد من العقود كالهبة مثلا فهي لا تقتضي الا الملكية المطلقة
وليس كالوقف على حسب ما يوقفها اهلها والمفروض ان الملكية المطلقة غير مقصودة وغير
واقعة شرعا الا ان المفروض عدم القول بها حتى لا يبنى في انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت
او العتق او البيع وشبه اقتضاء الهبة الملكية المطلقة يكذبه ما يستفاد منها ان من خواص الهبة عدم
جواز الرجوع بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل ان تطبيق القول بملكية العبد
على القواعد الكلية اصعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد المنافي له لو سلم ثبوت
ذلك كما ان امر التصرف في اخبار الطرفين على العكس فان التصرف في ادلة ملكية المولى اسهل من
التصرف في ادلة ملكية العبد ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في مواضع منها انعتاق قريب المولى

اذا اشتريه العبد او قريب العبد ومنها اذا زوجه المولى مملوكة فاشتريها فهل يبطل النكاح او
لا يبطل ومنها اذا وطئ ما اشتريها فحملت منه فهل يكون ام ولد ام لا ومنها جواز معاملته مع السيد
هذا اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى حتى التصرفات
المتوقفة على الملك نحو العتق والتصدق واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي
عن المهذب البارع فالثمرة اظهر من ان تخفى في التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال
في ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة ونسبه الى الصدوق والاسكافي وملك التصرف ونسبه
الى الشيخ في النهاية واباحة التصرف قال ولم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه وبين الثاني
من وجهين الاول ان ملك التصرف اقوى من اباحته فان في الاباحة لو ظهر له شاهد حال بالكراهة
لم يجز التصرف الثاني ان في ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة
مسئلة لا زكوة في مال العبد ان قلنا بملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى
غير العبد المحجور في تصرفاته اجماعا فان المستفاد من الاخبار مثل قوله عليه السلم ليس على المملوك زكوة ولو
كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا انه لا عبرة بغناه وفقره اذ لا يعد غناه غنى
لاجل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه فمن تأمل في ما ورد من وجوب الزكوة
على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان ظاهرها دال على اعتبار كون المال
في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليس الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن
التصرف والتسلط والعبد غير مستقل في شيء من التصرف كما يا... اجماعا بل وعقلا مع ان مقتضى
وجوب الزكوة على المالك تعلقها بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين
الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال
العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو ينافي الادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه وما ادعي
في المختلف وكشف الغطاء من ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب من ان العبد لا يقدر
على شيء وانه ليس له من الامر شيء وقد ورد في المكاتب مع تشبثه بالحرية انه لا يصلح له ان يحدث في ماله

الا الاكلة من طعام وان المكاتب المشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة يعني
اقرار ولا حج حتى يؤدي ما عليه والظاهر ارادة التمثيل الآن يقال انه لا منافاة بين تعلق الزكوة
في العين والشركة الآن العبد محجور عن تعيين الزكوة وتمييزها فيكون ذلك الى المولى الآان
ياذن للعبد في ذلك واليه يرجع قوله عليه السلام في رواية قرب الاسناد ليس على العبد زكوة الا
باذن مواليه فالعمدة في الاستدلال التمسك بصحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك زكوة
ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وتخصيصها برواية قرب الاسناد
غير صحيح مع ضعف السند بل والدلالة وعدم ظهور قايل بها الا ما حكاه في الحدايق بلفظ قيل
مسئلة الملك شرط في وجوب الزكوة اجماعا والاخبار المستفيضة وفي غير واحد منها
انما الزكوة على صاحب المال ويشترط في الملك التام فلا يكفي في الملك المتزلزل فلا يكون في
المبيع فضولا قبل الاجازة بل يجري المبيع في الحول من حين الاجازة الى العقد وان قلنا بالكشف
ولا في الموصى به قبل القبول وان قلنا ايضا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض وان قلنا بانه
شرط اللزوم بمعنى تامية الملك واستقراره والحكم بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم
جواز الرجوع للواهب ثم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يحتج اليه بل حكم بجريان المال في الحول من حين
العقد لكن ارادة اللزوم بهذا المعنى بعيد بل حكي عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح
المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا ان
العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع
واقع على انه ما لم يحقق القبض لا يتحقق الثمرة فجعلوا محل النزاع ثمرات خاصة ولم يجعل احد الثمرة انه
بمجرد العقد يتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان ينفسخ دائما الى حين الفسخ كان ملكا تاما
وان القبض يرفع جواز الفسخ وان الهبة بعد القبض من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر صحة
ما في المك في هذا المقام من انه لا فرق في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض بين ان نقول
ان القبض ناقل او كاشف عن سبقه بالعقد لمنع المتهب من التصرف على التقديرين ولا وجه لاعتراض

صاحب المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة ومما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تامية الملك
التي اعتبرها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط اصل الملك انما هو لاخراج الملك المتزلزل في مقابل
المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للمتامل حتى يعترض عليه بان لازمه خروج المبيع
في ايام الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع المتامل وليس بمعنى التمكن
من التصرف حتى يقال بانه لا يصح من جعل التمكن شرطا اخر كالمحقق في يع وليس بمعنى تمام الاسباب
الملك حتى يغني عنه قيد الملك ودعوى ان التزلزل بالمعنى الاول يغني عنه قيد التمكن من التصرف مطلقا
لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرائط
بل وفي الحد وراينا فتدبر مسئلة التمكن من التصرف شرط في وجوب الزكوة اجماعا محققا في
الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اشتراط ان يحول الحول على المال وهو في يده او عنده
او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغايب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يستشكل اعتبار
هذا الشرط في غير الافراد الثابتة كالمال الغايب ونحوها بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب
في انتفائه في ذلك بالنسبة الى المقيد على تصرف خاص لاجل الزام شرعي كنذر عدم البيع او قهر قاهر
كاكراهه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البايع على القول بانه لا يمنع من الزكوة
وان اريد التمكن من التصرف في الجملة فاكثر ما مثلوا به لغير التمكن شرعا يدخل فان المغصوب يمكن نقله
الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغايب والمرهون بل الموقوف والتحقيق ان يقال ان المراد بالتمكن
من التصرف في معاقد الاجماعات الذي يظهر من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث تمكن صاحبه
عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شانه
بعد حلول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله عليه السلام في الصحيح الى اسحق بن عمار
في المال الموروث الغايب انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول عليه في يده او وهو عنده وقوله ايما رجل
كان له مال موضوع وحال عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوتها انما
كانت موضوعة عنده حولا على المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب انما هو حال الحول على المال

فى يده وعنده من غير مداخلية شئ اخر فى الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال فى تمام
الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط فى اخر الحول الذى هو اول وقت الوجوب
قطعا فلو لم يكن معتبرا فى تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه فى يده تمام الحول الى شئ اخر
والحاصل ان الشارع جعل مجرد حلول الحول على المال فى يد المالك بمعنى ان يكون بيده تمام
الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه فى يده هو ما ذكرنا من تسلطه على
التصرف فى العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان
المراد منه ما دون ذلك اعنى التسلط فى الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف
الوجوب بعد حلول الحول على المال فى يده على شئ اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه
الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضناه مستقلا فى العلية ولعله الى هذا ينظر ما استدل
به فى المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه حال تعذر التصرف
فيه فلا يجب الزكوة فيه كمال المكاتب وما استدل به فى المنتهى على ما حكى من انه لو وجبت الزكوة
فى هذا المال لوجب من غيره وهو باطل لان الزكوة يتعلق بالعين ولا يرد عليهما ما قيل من انه
يقتضى اعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كذلك تمام الحول ووجه الاندفاع ان المستفاد
من الاخبار ومن استقراء حكم شروط النصاب بل شروط المزكى استمرار هذا الشرط طول الحول
ووجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت من ان المستفاد منها وجوب الزكوة فى ما كان
فى اليد طول الحول فلو كان المراد من كونها فى اليد امرا اخر غير التمكن من التصرف فيها بالدفع
لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها فى اليد طول الحول بل لا بد من امر اخر وهو التمكن من التصرف وقت
الوجوب ايضا فلا يكون حلول الحول على ما فى اليد علة مستقلة فى وجوب الزكوة الا ان يقال
ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول على ما فى اليد لوجوب الزكوة ولا ينافيها توقف
الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التى منها التمكن من دفع العين وبذلك يعلم ان المستفاد من الادلة
وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع عنده او على ما فى يده هى العلية التامة كما صرح به

فى الجملة الشرطية ثم ثبت توقف الوجوب على شرط اخر من جهة قدرة المالك على الدفع بحيث
لا يمنعه مانع عن اعطاء الزكوة مثل قهر قاهر او خوف مخوف وهذا لا ينافى تامية علة الوجوب
من جهة نفس الملك فهنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون بحيث لا يتمكن المكلف
من التصرف فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك والثانى العجز من طرف
المالك من مباشرة الدفع او من مطلق الدفع ولو بالتوكيل بمجرد كون المال فى يد المالك طول
الحول بحيث لا قصور فى طرف المالك من التصرف فيه بالدفع يتعلق الزكوة فهو سبب مستقل
وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع شرائط التكليف وجب الاداء والا فلا هذا كله مع ان
الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه فى يد المالك طول الحول بنفسها ظاهر فى كون المراد من اليد
التسلط على التصرف بالدفع ويتحقق التسلط الفعلى بان يكون المال حاضرا ولم يرد عليه ما يمنع المالك
من التصرف فيه منعا حقا او عدوانا فالخارجات عن اليد بالمعنى المذكور ثلثة الغيبة ومعناها
الفقد والمنع الشرعى والمنع العدوانى ولا بد ان يعلم ان الخروج عن اليد باحد الثلثة فعلا مع التمكن
من ازالة المخرج واثبات اليد بمنزلة اليد الفعلية وان كان ظاهر الاخبار اعتبار فعلية اليد كما
تقدم سيما صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يدك الا
انه لا بد من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد واما من جعل التمكن من
اثبات اليد مكان اليد الفعلى للدليل الخارجى وهو قوله عليه السلام فى موثقة زرارة عن ابى عبد الله
عليه السلام فى رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين
ونحوها مرسلة اخرى لزرارة وفى رواية دعائم الاسلام فى الدين يكون للرجل على الرجل اذا كان
غير ممنوع باخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما فى يده من ماله يزكيه وان كان
الذى هو عليه يدافعه لا يصل اليه الا بخصومة فزكوته على من هو فى يده وكذلك مال الغائب وكذلك
مهر المرأة على زوجها الآن المسئلة لا تخلو من اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية
مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله عليه السلام فى صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ

فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه
لعام واحد فان كان يدعه متعمدا
وهو يقدر على اخذه
ع

عليه فيه ومرسلة زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل
ونحوها حسنة ابن يقطين بابن هاشم كلما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك
مما دل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية واما الموثقة فلا يبعد حملها على الدين وسيعرف عدم
وجوب الزكوة فيه الا استحبابا واما رواية ابي غانم فضعيفة الدلالة جدا واما المرسلة فالظ
انها عين الموثقة هذا كله مضافا الى عمومات نفي الزكوة في المال الغايب بقول مط سيما ما ورد
في من خلف لاهله نفقة من قولهم ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غايبا فليس عليه وقد
يتوهم ان العمومات الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال الذي حال عليه الحول بعد تخصيصها
بغير المتمكن من التصرف تصير اعم من وجه من عمومات نفي الزكوة في مال الغايب وهو توهم محض لان
العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما لا ان يخصص باحدهما ثم يؤخذ النسبة بينه
بعد التخصيص وبين الخاص الاخر وكيف كان فالاخبار النافية للزكوة في مال الغايب سليمة عما
يرد عليها ما عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها عن تخصيص العمومات الكثيرة مع احتمال
ارادة الدين منها بقرينة ما لحق بخرج مع انه لا يبعد ان يقال على تقدير اختصاصها بالعين
ان المراد من القدرة على الاخذ كونه تحت اليد بالفعل عرفا وان كان غايبا كما اذا كان في منزله
او في يد وكيله او نحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلا وكان قادرا على تحصيل التمكن نعم يمكن ان
يقال ان اقصى ما ثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما دل على اعتبار الحول
في اليد يدل على اعتبار الحضور عند المالك في مقابلة فقصوديه منها وبعضها ظاهر بقرينة
السياق في ان المراد من اليد ما يقابل يد المالك السابق والحاصل ان في اثبات دلالتها على
اعتبار ازيد من يد التصرف في العين اشكالا والمرجع ح الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما
حال عليه الحول قال الشيخ في ف على ما حكي عنه في مسئلة ما لو استقرض الفا فرهن عليه الفا انه
لو قيل بوجوب زكوة الالفين عليه كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطايفة في انه يلزمه
زكوتها والالف المرهونة هو قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغايب اذا كان

متمكنا منه يلزمه زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام كفاية التمكن من تحصيل التسلط
الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل نعم التمكن من فكه ببيعه ليس تمكنا ظاهرا خلافا
للروضة واما المجحود فان كان لسفه فالظ عدم السقوط واستظهر في المناهل الاتفاق عليه
وان كان لرقة من ملة فكك كما صرح به في البيان والدروس وعلله في الاول بعقد ته على ازالته
يعني بالاسلام وان كان لتغليس فصرح في ت بنفيه وحكاه في س عن المبسوط مسئلة
المشهور سيما بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين حتى يقبضه وفاقا للمحكي عن القديمين وابن
زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل ووالده وولده وغيرهم لعموم لا صدقة على الدين ولا على
المال الغايب عنك حتى يقع في يديك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى
يقبضه والعمومات المتقدمة كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وعن الشيخين والمرتضى
وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء لعموم الموثقة المتقدمة في مال الغايب اذا
قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه
فعليه زكوته وما لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوته وهذه وان كانت اخص من الاول الا ان كثرة
تلك الاخبار وموافقتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية
من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة ومخالفة الجمهور كما يظهر من المعتبر يوجب حمل الاخبار
الخاصة على الاستحباب سيما مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم قال سئلته عن
الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه
الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا يعتبر الحول
فيه كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب او لا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد
زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم المصرح به في لك هو الاول لان ظاهرهم اشتراطه كونه شرطا
كساير الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في وقت
فكذلك التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى كونه شرطا في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه

الحول من الاجناس لكنه خلاف فتاوى الاصحاب بل ظاهر ما يستفاد من الاخبار بعد التامل
فيها فان قوله عليه السلم في رواية سدير المسئول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ثم وجد
صاحبه بعد سنين انه يزكيه سنة واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غايبا عنه
يدل بمقتضى التعليل على ان كل مال غايب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغايب هو ما يعم المفقود
ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما
فيدل الخبر على ان الزكوة لا يتعلق بالعين الذي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها فاذا فرضنا الزرع
حال انعقاده حبة او حال تسميته حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا يتعلق بعينها بمقتضى الرواية
المنضمة الى عدم القول بالفصل فاذا لم يتعلق به حين ذكوته فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما
تتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل
على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات حين حصول القدرة على
التمكن من الاخراج فاسدة جدا اذ تلك العمومات ليست الا ما دل على تعلق الزكوة في الاجناس
الاربعة فاذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضي لثبوتها
فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك او حدث شرط لم يكن قبل ذلك
انتفى الزكوة اجماعا ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فيعلم
من ذلك ان لتعلق الزكوة بعين الغلات وقتا مخصوصا لو لم يتعلق فيه بها لم يتعلق بعد ذلك

مسئلة المعروف بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة
الاصناف وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والسيدين في الناصرية والغنية عليه الاجماع وعن
المنتهى ان عليه علمائنا اجمع ومثله عن المعتبر باستثناء الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى
ذلك لا يبعد لحوقها بالمتواتر فقد عثرت منها على اثنتي عشر رواية فيها ان رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم عفى عما سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل
بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكوة في كل شيء

انبت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منها رواية
محمد بن اسمعيل وفي رواية ابي بصير بعد التصريح بوجوبها في الارز قال وكيف لا يكون كذلك
وعامة خراج العراق منه ويحمل على مطلق الرجحان لتصريح الاخبار الكثيرة بنفيه فيما عدا الاربعة
ويمكن ايضا حملها على التقية لموافقته كثير من العامة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور
العامة وفي بعض الاخبار دلالة على ذلك وعليه فلا وجه للاستحباب الا فتوى الجماعة وكذا الكلام
لفظ العفو في الاخبار وكيف كان فيظهر ضعف ما عن الاسكافي من وجوب الزكوة في كل
ما يدخل في القفيز وحكي ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار التصريح بشذوذهما
وتقدم منها اجماع الامامية متاخرها وقف في وجوب الزكوة في العلس بالفتحتين والسلت
بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول نوع من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع
ذلك لغة او عرفا او انصراف اطلاق الاخبار ويؤيد ذلك مقابلة السلت للحنطة والشعير
في بعض الروايات كحسنتي زرارة ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابي مريم **مسئلة**
اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عده بالخمسين والاربعين مطلقا فله ان يعد
المائة والواحدة والعشرين بالخمسين فيكون فيها حقتان وان يعد المائة والخمسين بالاربعين
فيكون فيها ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا اذا امكن العد بكل من العددين كالمائتين والاقوى في
المثال الاول يتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلثين بكليهما فيعطي
حقة وابنتي لبون ظاهر الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني بل المشهور كما في الحدائق الثاني
بل عن المنتهى ان في المائة وواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكي
عن الناصريات سيما بملاحظة ما ذكره في الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر
وعن شرح الروضة انه صرح به الاصحاب وعن الشهيد الثاني في فوائد القواعد الاول وحكي
عنه نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار واختاره سبطه في ك وتبعه جماعة ممن تاخر عنه منهم صاحبا
الحدائق والرياض والمعتمد ما عليه المشهور ونسبته هذا القول الى ظاهر الاصحاب غير مقرون بالصواب

وكذا نسبته الى ظاهر الاصحاب اما الاول فلان ظاهر الوسيلة وئع وعكدون وصريح الشهيد
والمحقق الثانيين بل حكى عن المبسوط والسرائر ايضا مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق ويستمع
عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشاء النسبة اشتهار
التعبير في كلام الاصحاب عن النصاب الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت
لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير بل نسب في لف الى المشهور وفي محكي المعتبر الى علمائنا
وفي محكي الناصريات الى الاجماع وانت خبير بان هذه العبارة لا يريدون منها التخيير المطلق ولا
دلالة فيها على ذلك اما انهم لا يريدون به ذلك فلان جماعة ممن عبر بهذا التعبير بل نسبه الى المشـ
كالعلامة في لف او الى علمائنا كالمحقق في المعتبر او الى الاجماع كالسيد في الناصريات كلامهم
كالصريح في تعيين ثلث بنات لبون في المائة وواحدة والعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا
بالعبارة المذكورة فلاحظ كلماتهم في هذا المقام ففي الناصريات ادعى الاجماع على العبارة المذكورة
وذكر موافقة الشافعي له من العامة وقد حكى عن الشافعي في الانتصار تعيين ثلث بنات لبون في
المائة والواحد والعشرين والعلامة في كرة نسب وجوب ثلث بنات لبون الى علمائنا الا السيد في
الانتصار وحكى عن الناصريات موافقته وذكر موافقة الشافعي ايضا وكيف كان فلا يرتاب احد
في كون هذا القول هو المشـ وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني في فوائد القواعد
وقد ذكره في ضمن احتمالات غير منسوب الى محتمل غيره والواجب صرف الكلام الى بيان دلالة الفقرة
المشهورة في الفتوى والنص اعني قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فنقول
مقتضى ظاهر اللفظ ان المراد من الخمسين والاربعين في هذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل ما
من هذا العدد او يليه العدد الخاص المنتشر فكل فرد حصل في الخارج من الخمسين بافراز مفرز
من هذا الابل المجتمع ففيه الحقة وكذا كل اربعين افرز منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم
وجوب حقق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصورة فيه بسبب ضم بعضها
الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا ليس الا القطعات المفرزة من عدد الابل وكثرة الافراد

تحصل

تحصل من تداخل الافراد من حيث الاجزاء بعضها في بعض فالمائتان ليس منها الا اربعة افراد
من الخمسين فيها اربع حقق وان كان الافراد المتداخلة اكثر بمراتب وح فنقول اذا فرضنا مائة
واربعين وعملنا بقوله عليه السلم في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفروزة
من العدد داخلة في النصاب الاخر وهو قوله م في كل اربعين بنت لبون وهذا لا اشكال فيه
ولا اظن القائلين بالتخيير المطلق ينكرون هنا وجوب الحقتين وبنت لبون ولذلك فصل بعض
مشايخنا المعاصرين بين ما لو بقي بعد العد باحدهما مصداق تام للاخر وبعبارة اخرى يكون
بحيث يمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين او المائة فيجب في مثلها
رعاية ما هو المنطبق على الكل وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحد والعشرين
فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة المذكورة وجوب بنتي لبون
في ثمانين منها ويبقى خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله عليه السلم في كل خمسين حقة ولو عزل مائة
منها فجعل فيها حقتان واسقط الثلثون عفوا لزم طرح قوله عليه السلم في كل اربعين بنت لبون
من غير تخصيص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزء من النصاب وهو الاربعون ويظهر
من محكي كلام السيد في الانتصار ان ثبوت الحقة وبنتي لبون هنا مما لا خلاف فيه وكذا الكلام
لو كانت مائة واحدى وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة وجوب ثلث بنات لبون فيها
ولا يلزم من ذلك طرح قوله عليه السلم في كل خمسين حقة وانما ينتفي مورده اذ مع ملاحظة العد
وثلث مصاديق للاربعين لا يبقى محل للافراز بخلاف العكس والحاصل ان الخمسين والاربعين
نصابان متبادلان لما عرفت من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت خمسين ففيها
حقة واذا كانت اربعين فيها بنت لبون وبعد افراز القطعات الثلثة التي هي مصاديق للاربعين
لا يبقى ما يفرز منه جملة يصدق عليها الخمسين حتى يكون فيها حقة والمعارضة بان العدد المذكور
اذا قطع منها قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها شيء
مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى يحتاج الى قطعة اخرى تبلغ بنفسها

اربعين ويكون انضمام بعض المال الى الجملة الباقية موجبا للتداخل في الافراد المفروزة بل نقول
ان الجملة الباقية بعد انضمام غيرها اليها تصدق عليها اربعين ففيها بنت لبون والباقي ايضا
مصداقان للاربعين ففيهما بنتا لبون فتنتفي نصابية الاربعين على وجود العفو هنا فبقاء
العفو لا يكون الا مع اهمال نصابية الاربعين وسببيته الثابتة بمقتضى العموم وكذا لو كانت
مائة وخمسين فاذا افرزنا منها قطعات ثلث كل منها اربعون يبقى ثلثون يمكن ان تنضم الى عشرين
فيصير خمسين فيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منهما خمسون ففيهما حقتان
فالعمل هنا بقوله في كل خمسين حقة لا يلزم منه طرح الفقرة الاخرى بل لا مورد لها بخلاف ما لو
عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون فانه يلزم طرح الفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين الباقي
وجعله عفوا فتحصل من جميع ذلك انه لا محيص هنا عن العمل بالخمسين كما لا محيص في سابقه عن
العمل بالاربعين نعم لو كان العدد قابلا للكليهما فلا ريب في التخيير كما لو كانت مائتين فانه قابل
لخمس مصاديق للاربعين واربع مصاديق للخمسين ففيها اربع حقق او خمس بنات لبون فالتخيير
هنا عقلي نظرا الى انه اذا استقر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وهذا يقال
له اربع خمسينات وخمس اربعينات فهو مصداق لكل منهما ففيها احد الامرين من اربع حقق
وخمس بنات لبون ولا يتوهم ان اللازم من كونه مصداقا لكل منهما ان يكون فيه اربع حقق وخمس
بنات لبون معا لما عرفت من ان المراد من الفقرتين ثبوت الفريضة في القطعات المفروزة ولا
ريب في انه لا يمكن هنا الا افراز قطعات احد النصابين فليس فيها الا احدى الفريضتين والحاصل
ان ثبوت الفريضة في العدد على نحو ثبوت مصاديق النصاب فان تعددت بحسب الافراز تعددت
الفريضة وان تعددت باعتبار القابلية واتحدت بحسب الوجود الفعلي فالفريضة كذلك قابل
للامرين واحد فعلا فعلم من ذلك ان الفقرتين ليستا محمولتين على التخيير الشرعي حتى يقال ان التخيير
فيهما مطلق غير مقيد بصورة دون اخرى وانما التخيير في مقام التخيير يجيء من حكم العقل والا فمقتضى
كل فقرة ان في هذا النصاب استقرت هذه الفريضة ومن هنا تبين انه لا وجه للاستدلال على

التخيير المطلق بقوله عليه السلام في صحيحي عبد الرحمن وابي بصير فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة لان
هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا لان ظاهرها يدل على انحصار النصاب الاخير في الخمسين
والفريضة الاخيرة في الحقة وهو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو وان
استلزم تاخير البيان في مورد عدم امكان العد بالخمسين الا انه عن وقت الخطاب لا الحاجة
ودعوى انه يحمل على ارادة الوجوب التخييري حيث تعذر العيني للاجماع على عدمه فيكون
حاصله انه يكفي في كل خمسين حقة فيستدل بالملازمة على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون
ظاهرا في الوجوب حتى يقبل الكلام صرفه الى التخيير لان ظاهر الكلام انه يستقر في كل خمسين
حقة وهذا الوجوب المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير منه حتى يصير معناه انه يكفي
في كل خمسين حقة لان الثابت في الخمسين ليس امرا تخييريا بين الحقة وغيرها بل الحقة معينة
في كل خمسين اجماعا مع انه لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره وهو ان كل
خمسين يفرز من الابل ففيه الحقة وكل اربعين يفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر ان في بعض
المقامات لا يجتمع افراز احدهما مع افراز الاخر وفي بعض المقامات يجتمع فعند الاجتماع يحكم
بالتخيير عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتعلق الفريضة فتحقق الفريضتان
ايضا على البدل وعند عدم الاجتماع يطرح ما لا يجتمع مع الاخر لعدم تحقق موضوعه لا لطرح
حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان المشهور حملوا الفقرتين على التخيير ثم خصصوه بموضع
امكان اخذ النصابين فاورد عليهم ان هذه الادلة واردة في مقام زيادة الواحدة على المائة
والعشرين فكيف يمكن عدم الحكم بالتخيير هنا بل يحكم هنا بتعيين الاربعين وفيه مع ما مر ان قوله
فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين حقة الخ عدول الى بيان نصاب آخر كلي وليس في مقام بيان
حكم خصوص قوله فاذا زادت واحدة والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب بخصوص
عدد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا
تبين ايضا ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والواحد والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء

لا انّا ضبط لهم كما ذكره بعض ان لا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء سببية الاربعين
لعدم العفو عن افراده واجزائها وان العفو من فرد منه كما في المائة والاربعين او عن جزء فرد
منه كما في الثلثين مناف لسببية كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا ما اتفق عليه في نصاب البقر من
وجوب العدّ بما قل النصابين عفواً كمذهب المشهور مع ان الرواية الواردة فيه ايضاً في كل ثلثين
تبيع حولي وفي كل اربعين مسنّة ومما يلزم ايضا على التخيير المطلق ان يكون في المائتين والخمسين
خمس حقاق معيناً وفي المائتين وستين يجوز اربع حقاق وبنت لبون فيكون زيادة العشرة
موجبة لنقص الفريضة ثم التخيير في مقامه هل هو الى المالك او الى الساعي الاقوى الاول بل
من العلامة في تذكرة والمنتهى نسبته الى العلماء لان الساعي انما يستحق بعد تكليف المالك با
لاعطاء فاذا كان تكليفه تخييرا فله ان يدفع الى الساعي ما شاء اذ ليس للساعي الآن يقول له
ادفع الى ما امرك الله به وهو احدهما على سبيل البدل فالساعي انما يطالب ما طلب الله هذا
مضافا الى ما يظهر من آداب المصدق المروية عن سيد الاوصياء صلوات الله عليه وعليهم من
تخيير المالك في غير ما الزمه الله تعالى والرفق معه فالقول بتخيير الساعي نظرا الى ما من الشافعي
من تحقق سبب ما يطلب فليس للمالك الامتناع عنه كما من الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على
المائة والعشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الا حقتان بمقتضى النصاب الحادي عشر فوجوده
مؤثر لاثرين احدهما جواز اعطاء ثلث بنات لبون ولم يجز قبله الثاني جعل الزائد على الواحد والتسعين
داخلا في النصاب ومورداً للفريضة وقد كان قبل ذلك عفواً وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة
كالآحاد المتقدمة عليه او خارج شرط في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من جعله عليهم
النصاب ومورد الفريضة في هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين فقال في كل اربعين كذا
ولا ريب ان هذا الواحد خارج من افراد الاربعين والا كان بنت لبون في كل اربعين وثلث
ومن ان الزكوة في مجموع المال اذ الواحد الزائد ليس عفواً اجماعا فهو مورد للفريضة واما قوله
في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين

فالمقصود

فالمقصود بيان ما لا بدّ ان يخرج من غير تعلق غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع
انّ الاربعين ليس تمام المورد في هذه الصورة والا فهي تمامه في غيرها والحاصل انه في مقام
وجوب اخراج بنت لبون بحسب افراد الاربعين لا في مقام بيان المورد الحقيقي لبنت اللبون
نظير ما اتفق للشهيد في اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادي عشر وهو الواحد والتسعون
ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الحقتين ثابتتان
في المائة فاجزائها موزعة على آحاد المائة وهي موردها حقيقة مع ان موردها الواحد والتسعون
من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام في المائة والعشرين فهذا الكلام لا يتم الا بما ذكرنا
من ان المراد بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح ترك التعرض للمورد الحقيقي للمخرج
فكانه قال عدّ الاربعينات واخرج بعددها بنات اللبون هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر
اللفظ المورد الحقيقي فورود الكلام في مقام بيان حكم آخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا
الى ما في رواية   وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء فان الحكم بجزئية الواحد الزائد
مستلزم لثبوت الزكوة في النيف وهو ما بين العقدين بل في الكسور حيث ان بنت اللبون يكون
ح على الاربعين وثلث والمراد من النيف هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد به ذكره بعد
النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينتقض بثبوت الفريضة في ست وعشرين
وامثاله مع ان التخصيص ليس غريبا في العمومات   اعلم ان للبقر نصابا
كليا وهو واحد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس من جنس البقر في
الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى ولصحيحة زرارة عليه مثل ما على البقر وفي كل ثلثين
تبيع ويجزي التبيعة ايضا للاجماع المحكي بل للاولوية حيث ان التبيعة انفع كما قيل وفي كل اربعين
مسنة ولا يجزي المسن لظاهر النص
النصب الثلثة الاولى للغنم وهي الاربعون والمائة والعشرون والمائتان وواحدة ما لا خلاف
فيها نصا وفتوى والخلاف في ان الثلثمائة وواحدة نصاب خاص فيها اربع شياه ثم بعدها

نصاب عام وهو المائة والواحدة جزء بلا اشكال او ان الثلثمائة داخل في النصاب العام وهي
ان في كل مائة شاة فيها ثلث شياة بمقتضى النصاب العام لا بالخصوص وح ففي دخول الواحدة
في النصاب او كونها شرطا كما تخالف المتقدم في الابل قولان مشهوران مرويان بالسنة المعتبرة الا
ان الاول اشهر ورواية اوثق وان كان ابن هاشم واصح لامكان التوجيه في الاخر ومخالف للعامة
فقد حكى اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحدة و
بين الاربعمائة في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الاربع هو جميع الاربعمائة فلو تلف منها شيء
بعد الحول سقط من الاربع شياة ما يقابله اما لو نقص العدد عن الاربعمائة بواحد او اثنين فتلف
منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو الثلثمائة وواحدة موجود اما الحكم
المترتب على كون المحل هو الاربعمائة فيتوقف على مقدمتين احديهما كون الفريضة شايعا في النصاب
شيوع الكسر في العدد التام لا شياع الفرد المنتشر في افراد الكلي والا فلا وجه لسقوط شيء من
الفريضة بتلف شيء من النصاب والسر واضح وسيأتي الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية
كون النصاب المتقدم بعد الوصول الى المتأخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شيء من الاربعمائة
بحيث يبقى الثلثمائة وواحدة الذي هو سبب مستقل لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط شيء من الاربعة
ففي الحقيقة الثلثمائة وواحدة مورد للاربع الى خمسمائة

مسئلة لا خلاف بين الخاصة في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة
الا مالكا والاخبار به مستفيضة مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة
على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل
والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من حين النتاج كما عن الشيخ و
الاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين
بل في المختلف والمسالك انه المشهور او من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما عليه الفاضلان في
المعتبر والمختلف والشهيد في اللمعة وبعض اخر ام يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع

بقيتها

من لبن المعلوفة فيلحق كلا حكم اللبن كما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعمومات مثل قوله
في كل اربعين شاة شاة وقوله عليه السلام يعد صغيرها وكبيرها وقوله لا يؤخذ من صغار الابل شيئا
حتى يحول عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة
مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار وعموم ما مدفوعة بان الظاهر من ادلة اعتبار
السوم هو اختصاصه بمن شانه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة الراعية حصر
اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شانها ان تسوم او في مقابلها ما اخذ للعمل كالفرس للركوب
والابل للحمل والصغار في اول النتاج ليس من شانها السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم ذلك
من اخبار اعتبار السوم بعد التأمل وقد تفطن لما ذكرنا المحقق القمي في الغنائم الا انه جعل
التبادر موجبا للاجمال المطلق بالنسبة الى غير المتبادر قال فلا يمكن التمسك فيه بالعمومات فيرجع
الى اصالة البراءة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة بابن هاشم بل في ذلك
صحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج ونحوها رواية معتبرة اخرى لزرارة
ومما ذكر في معنى ادلة اعتبار السوم يظهر ان السوم معتبر في السخال بعد الاستغناء عن اللبن لانها
ح من شانها السوم والعلف وليس عموم ادلة السوم مخصصة بما ورد في السخال من اعتبار حولها
من يوم ينتج حتى لا يعتبر في السخال هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شانه الاتصاف به وبقابله
ثم انهم اختلفوا فيما به يتحقق السوم وما به ينقطع فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم
اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمراره طول الحول نعم لا يقدح مثل اللحظة وعن
العلامة في كرة والشهيد والمحقق الثانيين احالة ذلك الى العرف وهو الاقوى وتحقيقه ان الحكم
انما يترتب على السائمة لا السوم وبعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على المال الخاص الواجد للشرائط
المقررة في المال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام الحول سائمة لا بمعنى ان يتلبس بالسوم طول الحول كما
يعتبر تلبسه بالملكية طول الحول كيف وهو ينام ويشرب ويسكن ونحو ذلك بل يعتبر ان يكون من
المصاديق الحقيقية للسائمة التي هي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدأ بها بالفعل

فان الغنم اذا سام الى حد يصدق عليه عرفا انها سائمة فكما يصدق عليها فى حال النوم انها

سائمة فكذلك فى حال اشتغالها بالاعلاف يصدق انها سائمة الآن ببلغ الاعلاف حدا

يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق السائمة والمعلوفة موكول الى العرف والظاهر تحقق

الاول بمجرد بناء المالك على ان لا يعلفها ما تحتاج اليه ويكتفى من ذلك برعيها فى المرعى ويمضى

على ذلك مدة فاذا اتفق بعد ذلك يوم لا يرعيها المانع من الرعى فاعلفها فيقال انها سائمة

اعلفت فى هذا اليوم ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل اكثر ومما يؤيد

ذلك الحاق الروايات مثل قوله عليه السلم انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى

يقتضيها فيه فان ارسالها فى مرجها اى مرعيها على اقتنائها لا ينفك غالبا عن ان يتفق مانع

فى بعض الايام من ارسالها الى المرعى فالحاصل ما ذكرنا هو اعتبار استمرار صدق السائمة طول الحول

لا استمرار السوم واطلاق المالك فحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فلهذا يقدح انقطاعه لحظة

وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة فى الحول بان يكون الشرط هو تحقق السوم

المضاف الى الحول لا ان يصدق السائمة فى كل جزء جزء من الحول وفيه ان الحول ليس من قيود السوم

بان يقيد السوم بالحول ثم يعتبر فى المال بل صدق السائمة عرفا او تحقق السوم على القول الاخر

معتبر فى المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا القيد نعم ربما يحتمل لذلك اى لكون الحول

قيدا للسوم ما فى خبر زرارة انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى يقتضيها

فيه وحيث عرفت ان المعيار ان يصدق عليها تمام الحول انها سائمة يظهر انه لا يقدح فى

ذلك اعتلافها بنفسها من مال المالك او غيره مدة لو اعلفها المالك سلب عنها عنوان السائمة

نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان له قصيل او ما بقى من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها

اياها مدة يسلب الاسم وكذلك لو قصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكى بعض المعاصرين

من بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهى سائمة لصدق الرعى لغة وعرفا بل لا فرق

بينه وبين الاستيجار **مسئلة** لا اشكال فى اعتبار الحول فى وجوب زكوة النقدين والانعام ومال

التجارة

التجارة ولا خلاف ايضا فى تحقق الوجوب بمضى احد عشر شهرا واستهلال الثانى عشر بل

فى المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفى التذكرة وعن الايضاح الاجماع عليه ويدل

عليه حسنة زرارة بابن هاشم بعد المنع من هبة المال اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه

الحول ووجبت الزكوة انما الاشكال والخلاف فى انه هل يستقر الوجوب بدخول الثانى عشر

او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثانى عشر فان بقى المال على الشرايط كشف عن استقرار الوجوب

بالاول وان اختلت كلا او بعضا كشف عن عدم الوجوب اولا ظاهر الحسنة والفتاوى الاول

ومال الشهيدان والكركى والميسى وغيرهم على ما حكى عن بعضهم الثانى ولعله للجمع بين ما ظاهره

اعتبار كمال الحول وتمام السنة والعام فى المال مستجمعا لجميع الشرايط والحسنة المعتضدة بالفتاوى

بحمل الاول على اعتبار ذلك فى الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب ولو متزلزلا ويمكن

ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة متى يجب فيها الصدقة قال اذا اجذع و

الجذع وان اختلف فى معناه بالنسبة الى الضان فقيل انه ما مضى عليه ستة اشهر وقيل سبع وقيل

ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكى عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى

عليه سنة فيكون الجذع فى الضان مثله فى المعز فيدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال نحو

الا بكمال السنة الاولى اما كلمات الاصحاب فظهورها فى الوجوب المستقر مما لا ينكر ولذا استشكل

فى المعتبر بعد دعوى الاتفاق باخبارنا اعتبار الحول ومن المسلم عند الخصم اعتبار ذلك فى الاستقرار

مع ان بعض اخبار اعتبار الحول نص فى عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب اصلا قبل

الحول مثل قوله عليه السلم فى حسنة عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى

نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلى صلوة الا لوقتها وكذلك

الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا فى شهره الا قضاء وكذلك كل فريضة انما تؤدى اذا حلت

فانها صريحة فى نفى الوجوب واصل الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين الحسنة المتقدمة بما ذكر

بل يتعين بما سيأتى من التصرف فى حولان الحول وقد اعترف فى المدارك بان مقتضى الاجماع والرواية

هو الاقل والظاهر انه اراد الاجماع المنقول والا فكيف يعدل عن المحصل واما الرواية فقد
ذكر ان في سندها كلاما وليس الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور بالاعتماد على روايته بل
عدّ ذهو في مسئلة مبدء حول نصاب السخال من الصحيح كما هو مذهب جماعة من المتاخرين وعلى
الضعف فلا يقصر عن الضعيف المنجبر بالاجماع المنقول الآن يتامل في دلالة الاجماع المنقول
من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل وهو بعيد بل مخالف الانصاف ان التصرف
فيما دل على اعتبار حولان الحول اقرب من التصرف في الحسنة المتقدمة وفي الفتاوى وهل يتصرف
في تلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر من بعضهم او بارادة الاحد عشر منه مجازا
بقرينة الرواية المفصلة او يتصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير منه الاقرب
الثالث وعلى الاولين فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن فخر الدين في الايضاح اما
حمل الحول على احد عشر شهرا بالحقيقة الشرعية او المجاز كما ذكر او للتصرف في الحولان نظرا الى ان
ظاهر قوله في الحسنة السابقة فقد حال الحول انقضاء الحولان لان كلمة حال فعل ماضي ظاهر
في الانقضاء والفاء ظاهر في التعقيب فبمجرد دخول الثاني عشر يحصل انقضاء حولان الحول لكن
الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول وان سلم ظهورها في انقضاء الحولان لان
الحولان يحصل بمجرد دخول جزء من الشهر الاخير ولا تنافي بين تحقق الحولان شرعا وعلم انقضاء
الحول ويضعف دعوى الحقيقة الشرعية في الحول ان مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول
حتى يرتكب فيه دعوى الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز
المسامحة بعيد جدا مع ان دعوى الحقيقة المشار اليها في جميع ابواب الفقه مما لا يرضى به احد
وان كان في خصوص الزكوة فكما ترى واما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول والسنة فاما
المجاز المرسل فغير مناسب واما المجاز بعلاقة المشابهة او المجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة
الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول
او السنة او العام مجازا مع مجيء الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان
حولان

حولان الحول كالنص في مضيه وانقضائه لان الظاهر ان معنى حولان الحول دورانه باعتبار
الشهور نعم لو امكن ان يراد منها مجرد اهلال الاهلة الاثنى عشر ولو كان كالتاسع والعشرين
من ذي القعدة الى اليوم الاول من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه
خلاف الاجماع ظاهرا هذا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة عند المالك ولا
يمكن التصرف هنا في غير لفظ السنة وكذا في بعض اذا كان المال موضوعا عنده حولا وفي
بعضها ان في الخيل في كل عام دينار وقوله في زكوة النقدين يلزم زكوة المال في كل سنة
وفي بعض الاخبار اعتبر مضي الحول وفي آخر مرور السنة الى غير ذلك مما يأبى هذا التصرف
نعم يمكن ان يقال ان المراد من مضي الحول عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر فيطلقون
بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم الاخير والحاصل
ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع
وبتحقق الشهر بمجرد الدخول في اليوم الاخير وان لم يمض وبتحقق السنة والحول والعام بمجرد الدخول
في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق اتيان
السنة ومرورها وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر مصححة ابي بصير عن الصادق عليه السلام
عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين
قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان حال عليه الحول وحل الشهر
الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه
سنة ويدع الاخر حتى يمر عليه سنة الحديث فان السائل اطلق اتيان السنة بمجرد حلول الشهر
الذي كان يزكي فيه مع انه يمكن ان يكون قد زكى المال في آخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي القعدة
اطلق اتيان السنة وحكم الامام عليه السلام بوجوب تزكيته لانه مر عليه سنة ولم يمر عليه الا احد عشر
شهرا ويوم او اقل او اكثر وليس المراد تعليق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى
يقال انه ليس الوجوب في الجملة موقوفا عليه اجماعا والاستقرار لا يتحقق بمجرده ايضا اجماعا بل المراد

ان المكلف اذا ادى زكوته فى اول حلول الشهر الذى كان زكى فى السنة السابقة فى اخره او
وسطه فلم يقدم الزكوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية ثم ان هذه الاطلاقات
العرفية المتقدمة وان كانت مبنية على المسامحة فى الحكم بالتحقق والمضى والحولان والمرور
المسامحة غير معهودة فى التقاديرات المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على
كون مجرد الدخول فى الثانى عشر موجبا لتعلق الزكوة كشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة
فى الاخبار اريد بها ذلك فهى مسامحة فى التعبير وليست المسامحة فى الاعتبار بان تعلق الشارع
حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة فيه بالزيادة والنقصان كالشهر فى المسافر المتردد عشرة
ايام فى المقيم وثمانية فراسخ للمقصر وثلثة ايام وعشرة للحايض ونحو ذلك الا ان الانصاف انه
يلزم على ذلك تاخير البيان فى جميع الاخبار سيما فى بعضها مثل ما روى فيمن كان عنده مال
الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه هل عليه صدقة قال لا ونحو ذلك الا انه لا محيص
عن ارتكاب ذلك لتحقق الاجماع القطعى على ثبوت الوجوب فى الجملة بدخول الثانى عشر الا
ما يحكى من المحدث الكاشانى فى الوافى من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها
وهو عدم جواز اتلاف المال بعد الوقت لا لتعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوى
ظاهرا كما نبه عليه فى الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول
فى الثانى عشر لا ينافى عد الثانى عشر من الحول الاول بل هو اللازم على طريقة التجوز الذى ذكرناها
من التصرف فى الكلام بالحمل على المسامحة العرفية فى معنى الحول وحولانه ومرور السنة ونحوها
اذ التاويل المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضى الحول بالدخول فيه مسامحة
لانه ينقطع الحول الاول بالدخول فى الشهر الاخير فكما انه يصدق فى اليوم الاول من الشهر الاخير
انه قد مضى الحول او مرت السنة مسامحة كذا يصدق فى اليوم الثانى والثالث والرابع وهكذا الى اخر
الشهر ولا يقال فى اليوم الثانى انه قد زاد على الحول يوم ولا فى اخر الشهر انه قد زاد على الحول شهر
كما انه لا يلزم من صدق مضى عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق فى اخر ذلك اليوم انه

عشرة

عشرة ايام ونصف مثلا فما دل على وجوب زكوة المال فى كل سنة مثل قوله عليه السلم فى صحيحة
ابن يقطين بعد السؤال عن المال اذا لم يعمل به ولم يقلب قال يلزمه زكوته فى كل سنة وغير
ذلك باق على معناه الحقيقى وان بالدخول فى الثانى عشر يجب زكوة السنة التى هى عبارة عن
الكاملة فقد اعطى زكوة اثنى عشر شهرا فى اول الثانى عشر نعم لو بنينا على التصرف فى لفظ الحول
بالحقيقة الشرعية او المجاز فالظاهر انه لا بد من جعل الثانى عشر من الحول الثانى اما مطلقا او
باستثناء جزء منه بناء على ان الجزء الاول شرط للحول الاول لا شرطه ومما يدل على ما ذكرنا من ان
الشهر الثانى عشر معدود من الحول الاول ما تقدم فى صحيحة ابى بصير من امر الامام بزكوة السنة
الا حسنة فى الشهر الذى كان يزكى فيه فى السابقة وقوله عليه السلم فى صحيحة ابن يقطين عن المال الذى
لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة فى كل سنة وقوله عليه السلم فى الصحيحة المروية عن العلل انه ياخذ
الفقير وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هى من سنة الى سنة ثم ان معنى اعتبار الحول
فى الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرايط فمقتضاه سقوط الزكوة
بتلف بعض النصاب فى اثناء الحول او اتلافه او معاوضته بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف
والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض اخر كل ذلك لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال
حتى يحول عليه وعموم ما دل على جواز انفاقه اذا مر عليه نحو من سنة او قريب من حول وجواز هبة
المال قبل الحلول بشهر او يوم وانه ليس عليه شئ كما فى الحسنة المتقدمة فى حولان الحول وفى اخرها
ايضا التصريح بجواز ان يحدث فى المال شيئا فرارا وسلم فى التصريح بعدم الزكوة ولو احدث
فرارا اخبار مستفيضة فى خصوص النقدين ويتم فى غيرهما بعدم القول بالفصل مع ان الحسنة
مطلقة وعموم قوله عليه السلم فى السبعة الاصناف اذا حولتها فى السنة فليس عليك فيها شئ وصحيحة
على بن يقطين انه يجتمع عندى الشئ فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول
فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت
المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس فى سبائك الذهب والفضة شئ من الزكوة فقد

علمه الامام عليه السلام طريق الفرار من الزكوة نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل
بعض الدراهم دنانير فرارا الموثقة اسحق بن عمار او جعل المال حليا الصحيحة معوية بن عمار المحكية
من مستطرفات السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة ابن مسلم بابن هاشم ويحمل على
من فر بها بعد حلول الحول كما فسر به الصادق عليه السلام كلام الباقر عليه السلام في الحسنة المتقدمة
وفي حسنة حريز فقبيحها قلت لابي عبد الله عليه السلام ان اباك عليه السلام قال من فر بها من الزكوة فعليه
ان يؤديها فقال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه الى ان قال
بعد تنظيره بما نحن فيه بمن اغمي عليه ثم مات حيث انه لا قضاء عليه وبمن مرض في رمضان ثم مات
فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حل عليه الحول وهذا الحمل في تلك الاخبار وان
كان بعيدا في نفسه الا انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل
لا يتاتى في رواية ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة وان كان فعله
ليتجمل به فليس عليه فان مورد التقسيم لا بد ان يكون قبل الحول والا لما سقط عنه في القسم الثاني
ويمكن ايضا حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن المنتهى وان كان القول بعدم
الوجوب محكيا من جميع المخالفين كما عن الانتصار او من الشافعي وابي حنيفة المشهورين الافتاء
عنه في ذلك الزمان ويمكن ايضا الحمل على الاستحباب وهو الاوفق بقاعدة الجمع والاحتياط
ولا ينافي ذلك ارادة المكلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على
ذلك واخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق تلك الروايات فان سياقها في انه هل ينفع الفرار
في اسقاط الوجوب ام لا مع ان قوله عليه السلام في غير واحد من ادلة السقوط ان ما منع نفسه من فضله
اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه مشير الى كونه مكروهة بالفرار محروما من فضل الزكوة الا
ان باب الاستحباب اوسع من ان يسد بهذه الوجوه ثم الظ كما في الرياض ان الخلاف انما هو
في تبديل النصاب بقصد الفرار واما الاثمية كلا او بعضا فالظ عدم الخلاف في السقوط به بل
لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزمه القول باختصاص ذلك بالنقدين

اذا تبدل

اذا تبدل احدهما بالاخر كما في رواية اسحق بن عمار او صيغا حليا كما في غيرها **مسئلة**
لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة في ان السخال حولها بانفراده بمعنى انه لا يكفي في تعلق الزكوة
بها حولان الحول على امهاتها خلافا للمحكي عن اكثر الجمهور بشرط تولدها منها وبلوغ الامهات
نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول بان لا يتولد بعد حولان الحول على الامهات
واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا
مستقلا بعد نصاب الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها
وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيتغاير حولاهما وان كانت ناقصة عن
نصاب فمقتضى القاعدة انه مال متجدد ضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين في اثناء حولها
اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحدها ولا يجب بعد حلول الحول على السخال
شيء منها اذ لا يفرق بين مجتمع وعموم قوله في اربعين شاة شاة انما هو في النصاب الابتدائي
لان الاربعين ليس نصابا كليا في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك
اربعين شاة ثم ملك اخرى في اثناء الحول فعند تمام حول الاولى يجب شاة فاذا تم حول الثانية
ففي وجوب الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة والثاني
لا يجب لان الثانين ملك لواحد فلا يجب فيها اكثر من واحد انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب
قولا ولو كان عدد السخال متمما النصاب آخر للامهات كما لو ولدت احد وثلثون من البقر عشرا
فصارت بعد اخراج الفريضة اربعين وجب عند كمال حول الثلثين واحد ولا يهدم حولها
ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة في الثلثين بحلول الحول عليه
ثم يصير الكل اربعين فيبتدأ الحول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجد الزيادة فاذا مضى
حول من زمان الزيادة وجب فريضة الاربعين والاقوى الاول لان الثلثين لا يزكى مرتين في
سنة واحدة نعم ربما يوهم ظاهر قوله عليه السلام وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به اذ الظاهر
ان المراد استيناف الحول له من زمانه ثم جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الضميمة لها

في اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير كان ولدت خمس من الابل
خمسا فان الخمسة الثانية ايضا نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال في حكمه واما ان لا
يكون كذلك وح فاما ان لا يكون نصابا ولا مكملا للنصاب كان ولدت خمس من الابل اربعا و حكمه
واضح واما ان يكون يبلغ النصاب اذا كان منفردا الا في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا
كان ولدت الزايد على اربعين شاة نائبا على اربعين بعد ستة اشهر فالظ انه لا يستقبل
حول الفرع فيجب عند مرور السنة على الاصل شاة واحدة ولا يجب بعد ستة اشهر من
السنة واحدة اخرى للفرع فيكون الواجب عليه شاة في كل ستة اشهر التي هي راس السنة
لاحدهما واما قوله عليه السلم في كل اربعين شاة شاة فعمومه بالنسبة الى الافراد المتعددة باعتبار
تعدد الملاك لا تعدد الاملاك لمالك حتى يكون ظاهره وجوب شاتين في ثمانين وثلثة في مائة
وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا ودعوى ذلك مع التزام خروج ما خرج بالاجماع كما ترى مع
ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ايضا واحدة فاذا
زادت واحدة ففيه شاتان الى اخر الرواية كالصريح في ان الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع اثنان
منه في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصب الغنم والابل وان بلغ
المجموع نصابا ثانيا كما لو ولدت الزايد على الاربعين ما الحقها بالنصاب الثاني كما لو ولدت مائة
مائة فالظاهر انه ينتظر حول الاصل فاذا حصل يضم اليه الباقي ويستقبل لهما حولا فالفرق بين
هذا وسابقه ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزء من النصاب الاول بان ينقص
عدد الاصل فيجبر بالفرع بخلاف هذه الصورة فان الفرع ينضم الى الاصل بعد اكمال سنة الاصل
ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كان الزايد نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت من مائة وخمسين
من الابل خمسون فان الخمسين نصاب في ضمن ما زاد على الثلاثمائة وواحدة لا مستقلا والظ انه
لا اشكال في انه لا يستقبل حول لها بل اذا حال حول الاصل يخرج زكوتها ثم ينضم اليها الفرع ويستقبل
بجميعها الحول ولا يزكى الفرع وهو الخمسون بعد حلول الحول المختص بها وهو ما اذا مضى سنة

من الحول الثاني للاصل لان الظاهر من قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون
هو الخمسون او الاربعون اذا حال عليه الحول في ضمن ما زاد على النصاب الحادي عشر لا مستقلا
كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة ثم انه لو زاد على الست وعشرين من الابل
خمس فهو من هذا القسم لا القسم السابق لان الخمس نصاب اما منفردا واما في ضمن ما دون
الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان الزايد
نصابا اما مطلقا كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين
من الابل واما اذا لم يكن نصابا اصلا ولكن كان مكملا للنصاب بحيث يخرج الاصل بانضمامها
الى نصاب اخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها وح فلا اشكال
في وجوب تبيع اذا حال حول الثلثين وانما الاشكال في مبدء حول الاربعين هل هو من حين
الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد مضي ستة اشهر من حول الثلثين لحلول حول
الاربعين اذ يصدق عليها اربعون حال عليها الحول او هو من حين كمال حول الثلثين لان
الثلثين في حولها متعلقة الزكوة ذلك الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها ومشاع فيها فلا
يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول حول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة
بها في سنة مرتين يرده قوله عليه السلم في رواية زكوة القرض على المقترض انه لا يزكى المال من وجهين
في عام واحد وصدق انه حال الحول على الاربعين مسلم لكن حلول الحول ليس سببا لوجوب الزكوة
الا في ذلك الحول والمفروض ان في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو في النصف الاول
من ذلك الحول فيلزم ان يكون النصف الاول من هذا الحول موثرا في تعلق زكوتين بالثلثين
زكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين ومن الغريب ذهاب بعض مشايخنا المعاصرين
الى هذا الاحتمال قال ولا ارى له مبطلا ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره وقد
ابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على النصاب وبما تقدم من صحيحة
ابي بصير المتقدمة في مسئلة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول وقد اتى لنصف ماله

سنة وللنصف الاخر ستة اشهر فال يزكى الذي جرت عليه سنة ويدع الاخر حتى يمر عليه سنة
اقول اما العمومات فقد عرفت انها انما تدل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذي
لم يجر في حول اخر والمفروض ان النصاب الاول قد جرى في النصف الاول من حول الغنيمة
فلا تجري في حول الغنيمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر لم محسوبا من حولين واما رواية ابي
بصير فان ابقيت على ظاهرها من ارادة النصف فخارجة عما نحن فيه لان موردها في النقدين
والمفروض ان الذي جرت عليه السنة لا يزكى حتى يكون بقدر النصاب الاول لاحد النقدين
فيكون نصفه الاخر الذي مضى عليه ستة اشهر كذلك ايضا فيكون المسئلة مما اذا انضم الى النصاب
نصاب مستقل اخر كضم خمس من الابل الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها
على مطلق البعض فلا يمكن في النقدين اذ لو فرضنا النصف الاخر اقل من النصاب الثاني
للنقدين لم يجب فيه شيء قطعا وان كان بقدره او اكثر او اقل من النصاب الاول فهو خارج
عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزايد مكملا للاصل وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل
في المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزايد نصابا في ضمن الغير لا منفردا وكيف كان فلا
ريب في ضعف هذا الاحتمال وضعف ما ذكره العلامة من انه يعطي عند تمام حول الاصول
فريضتها وعند تمام حول الفروع من زمن الزيادة ما يخص الفروع من فريضة النصاب الحاصل
بعد ضمها فيعطي من ولد له ثلثون بعد نصف حولها اثني عشر بقرة في راس حول الامهات
تبيعا وفي راس حول الفروع ربع مسنة لانه يخص العشر لو وزعت المسنة على الاربعين ولا يخفى
ان هذا مجرد استبعاد لان ادلة حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا فلا محيص من وجوب المسنة
والا فلا دليل على وجوب الربع والجمع بهذا الوجه بين ما دل على وجوب التبيع في راس حول الثلثين
وبين ما دل على وجوب المسنة في راس حول الاربعين بعد تعارضهما بقضية ما ثبت من عدم
تعدد الزكوة في عام واحد لمال واحد حسن لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون
حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا لوجوب حصته من الفريضة ولعلم يكن مثلها في مثله

وهو بعيد عن مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظاهر توقف الوجوب في كل جزء
على مصاحبة الوجوب في غيره توقف معية لا توقف دور كما في الايضاح ثم لو قلنا بربع المسنة
عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حيث يتم حول الامهات ثلثة ارباع مسنة
او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع فيكون دائما عند كمال الحول الاصلي
تبيع وعند كمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من صدق حلول الحول على الثلثين ومن
صدق حلوله على الاربعين والاول اقوى

مسئلة

اذا حال الحول فان امكنه الاخراج وجب لصحيحة سعد بن سعد في الكافي بعد السؤال عن جواز
تاخيرها عن زمان الحلول قال متى حلت اخرجها وفي موثقة يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال
عن حبسها عن وقت حلولها قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف
شئت ورواية ابي حمزة الثمالي المذكورة في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام عن الزكوة يجب علي في
موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان تويت
في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك
فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس لك ان
تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيحة معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان
الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى شهرين ويمكن حملها على صورة العذر او على تاخير
دفع المعزول ولو لم يخرجه اختيارا ضمن فعن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء
وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع

مسئلة

يشترط في الانعام ان لا تكون عوامل للاجماع الظاهر المصرح به في محكي التذكرة والرياض وك ومن
الذخيرة وغيرها ونفي الخلاف لصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات
على السائمة الراعية ونحوها الحسنة بابن هاشم وفي مرسلة ابن ابي عمير كان امير المؤمنين عليه السلم
لا ياخذ من جمال العمل شيء وكانه لم يجب ان يوخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها وروايات

اسحق بن عمار بالوجوب محمولة او مطروحة والمرجع فى صدق العوامل العرف فكلما صدق
على حيوان انها عاملة خرج عن الحول والفرق بين العمل والسوم فى كفاية مسمى الاول فى
المنع ووجوب استغراق الثانى للحول ان الثانى شرط فيجب استمراره طول الحول والاول
مانع فيكفى وجوده فى بعضه مع ان العمل مقابل السوم كما فى الصحيحة فمقتضى اعتبار السوم
طول الحول كفاية العمل فى بعضه فى رفع المشروط ثم الظاهر ان الحيوان لا يصدق عليه العامل
بمجرد اتفاق العمل له فى اليوم واليومين من السنة بل من الشهر فان الظاهر من العوامل
ما صار شغلها الدائمى او الغالبى العمل ثم ان المحكى من سلار اعتبار الانوثة فى الانعام مطلقا

قوله فى كل خمس من الابل

مسئلة يجوز اخراج القيمة عن العين فى زكوة الغلات والنقدين اتفاقا ظاهرا كما فى المعتبر
وعن التذكرة والمفاتيح التصريح بالاجماع كما عن ظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض نعم
فى كلام بعض انه حكى عن الاسكافى المنع مع انه حكى عن شرح الروضة التصريح بخلاف الاسكافى
المش لصحيحة البرقى كتبت الى ابى جعفر الثانى عليه السلام هل يجوز ان اخرج عما يجب فى الحرث من
الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شىء ما فيه
فكتب عليه السلام ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة على بن جعفر عليه السلام فى اخراج احد النقدين فى زكوة
الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابى عبد الله عليه السلام
عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشترى لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم
قال لا باس ومقتضى اطلاق الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز اخراج كلما تيسر فى مقام
رفع توهم السائل وجوب ان يخرج من كل شىء ما فيه هو جواز اخراج القيمة فى الانعام ايضا
كما هو المش ظاهرا كما فى الحدائق المحكى عن المرتضى والشيخ وابن زهرة والحلى والقاضى و
الشهيدين بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كظاهر السيد والحلى دعوى الاجماع عليه وبذلك
ينجبر ضعف سند رواية قرب الاسناد بل ودلالتها ايضا كدلالة الصحيحة ويؤيدها ما دل

على جواز

على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة الانعام وما يستفاد من الادلة
من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز
من اخراج مثل العين اذ الانعام ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل وايضا
اذا جاز اخراج القيمة فى المثليات ففى القيميات اولى ومثل قول الصادق عليه السلام فى صحيحة محمد بن
خالد انها يعنى السهم الماخوذ من الانعام فى الزكوة فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها
فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم منه عرفا انه اذا اراد المالك اولا اخراج القيمة التى تقوم
الفريضة عليها فله ذلك ومثل ما تقدم فى جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت
او اعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه وان كان مختصا بمورد معين الا انه لا يخلو
من التاييد حيث انه من المساهلات مع المالك فى عدم الزامه بشراء الفريضة وربما ايد
بذلك خلاف المختار بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف الاخراج من الابل والجبر بالشاة
او الدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص فى المحاسبة بالقيمة وفيه ان عدم امر الساعى باخذ
القيمة لعله لكونه معرضا لوقوع التشاح بينه وبين المالك فى قيمة ما يلى نعم وكيف كان فلا حاجة
الى التاييد بهذه الرواية لما تقدم من المؤيدات الجابرة لضعف ما تقدم سندا مع ان الشيخ
نسب الحكم فى ف الى اجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى القول المش دون ما عن المفيد والاسكافى
من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه فى الحدائق وتوقف فيه فى المعتبر لاصالة عدم براءة
الذمة وعموم مثل قوله فى كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابى
عبد الله عليه السلام يشترى الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه
قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها متروكة الظاهر لان الحصر
فى الدراهم خلاف الاجماع حتى فى زكوة الدراهم فلا بد اما من حمل النهى على المنع من اعطاء القيمة
من غير الدراهم واما من حمله على الكراهة بمعنى افضلية اخراج العين ومحل الزكوة على زكوة الدراهم
او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ والعنب ونحوهما والاول ضعيف لما

سقبين من جواز اخراج القيمة من كل شيء واما العمومات فهي ايضا متروكة الظاهر لجواز
اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الآن يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين وتعلق
الوجوب بالاخراج من العين وانما اجمع على سقوط الزكوة عن العين اذا ضمن الزكوة بمماثل
الفريضة فلا دليل على سقوطها من العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان فالاصل والعمومات
لا تقاوم ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقراء والى الولي
العام للفقراء كالامام او وكيله العام او الخاص وما يقال من ان منع دفع القيمة الى الولي
العام في غاية الضعف لثبوت ولايتهم على الفقير فلهم المعاوضة بالة فاذا اراد قبض القيمة
من اي جنس لم يكن اشكال في الجواز ودعوى انه لا يجوز لهم ذلك واضحة الفساد ففيه
ان الكلام في دفع المالك للقيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا في جواز معاوضته
مع الولي العام المتوقفة على رضى الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع و
الذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام هو الاول ولا فرق فيه بين نفس
الفقير ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوة تجويز الصورتين ثم ان الظ ان المش
جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح معقد اجماع الخلاف بل صريح الغنية ايضا
بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيحة ايما تيسر يخرج بناء على حمل اي على الجنس
المطلق لا العموم بالنسبة الى الجنس الزكوي والدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة
المنجبرة بكثير بما مر فالقول بالاقتصار على الدراهم او على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل
على مورد اليقين مع اتفاقهما الصحيحة سعيد بن عمر المتقدمة المحتملة لحامل اخر لا يخلو من نظر
سيما بعد امكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب المجوزين لاخراج القيمة
عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف به وكذا من الذخيرة والمسئلة
لا تخلو من اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط في اصلها وفروعها ثم ان المراد بالقيمة هي قيمة وقت
الاخراج لانه وقت الانتقال اليها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتغيرت القيمة وقت الاخراج

فالظ

فالظ ان العبرة بوقت الضمان وفاقا للمحكي عن كرة اذ بالضمان يستقر القيمة في الذمة ولهذا
يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب نعم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي
فسقوطها متزلزل لا يستقر الا بالاداء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا
فمقتضاهما اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم فهو وقت الانتقال ويمكن المناقشة
في تعيين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا ازيد
مع ان القيمة بدل لا اصل فالتكليف دائما ثابت بالمبدل الى ان يتحقق البدل وهو اخراج
القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة
الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت التقويم بالاخبار وكان على وجه لم يكن مسوقا لبيان بمجرد
جواز اخراج القيمة لا اصل ترتب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف كان
فالقول باعتبار وقت الاخراج مطلقا كما هو ظاهر البيان لا يخلو عن قوة مسئلة المشهور ان
الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل والغنم وفي الشاة التي يجبر بها النا
من اسنان الابل الماخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضأن او ثنيا من المعز بل في
الغنية كما عن الخلاف الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد بن غفلة
قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال نهينا ان ناخذ الراضع وامرنا
ان ناخذ الجذعة والثنية وطعن في الرواية بعض المتأخرين بكونها غير مروية في كتب الاخبار
للامامية فلا يجبر ضعفها بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاستناد اليها
كما فيما نحن فيه بمنزلة تدوينها في كتب اخبارهم غاية الامر انهم لم يجدوها في الاصول الضابطة
لما ينتهي من طرق الائمة من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل
وجدوها في كتب العامة مروية بطرقهم لكن قد وثقوا الطريق على وجه يعتمد عليه هذا كله بعد
تسليم العلم بخلو كتب الاصول منها والا فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وبالجملة فالرواية
التي يستدل بها مثل المحقق والعلامة وان كان سندها عاميا او غير معلوم اقوى من الرواية

التي يذكرها الراوي في اصله المعروف مع عدم العلم بسنده ويعمل الراوي او غيره عليه فانجبار
الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى وقد يستشكل في الدلالة بعدم العلم
بنسبة الامر والنهي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول مثل ذلك الا عنه صلى الله عليه وآله ويؤيده ما عن الغوالي انه
عليه السلام امر عامله بان يأخذ من الضأن الجذع ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي
عليه السلام ثم انه يمكن الاستدلال على القول المشهور بان ظاهر مثل قوله عليه السلام في كل اربعين شاة
شاة مساوات شاة الفريضة لشياه النصاب بمعنى انه يجب من كل اربعين واحد لا انه لا
انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم
انه قد يدفع شاة من غيرها ولو كانت ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من
الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها وجواز دفع البدل انما
ثبت من الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دونه والا لكان للمالك حين جاءه مصدق
امير المؤمنين عليه السلام وقاسم الانعام ان يقول له اني ادفع اليك سخلا من غيرها ومعلوم ان
شياه النصاب لا يكون فيها من يكون له اقل من سنة بناء على مقالة جماعة من المتأخرين من
ان النصاب لا يستقر فيه الفريضة الا بكمال الثاني عشر فما له اقل من سنة لا يدخل في النصاب
بل ولا في العفو الذي من حكمه ان ينجبر به النصاب فان العفو ما كان مع النصاب في الحول وح
فنقول ان مقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون للشاة المأخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه ان كان
من عينها فله السنة والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة لحق البدلية وما ذكرنا وان كان الظاهر
منه وجوب ما له سنة في الضأن والمعز الا انه قد استفيد من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة
في الهدي ان الجذع من الضأن بمنزلة الثني في المعز اعني ما له سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان
يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضأن قلت فالمعز قال لا يجزي الجذع من المعز

قلت

قلت ولم قال لان الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن
ابن الاعرابي من ان الضأن ينزو ويضرب في سبعة اشهر والمعز لا يفعل ذلك الا اذا دخل
في السنة الثانية فالضأن يبلغ مبلغ المعز في الفحولة اذا كان له سبعة اشهر والحاصل ان
وجوب ما دخل في الثانية في المعز قد ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب
او بدلا منها من حيث المالية واما كفاية الجذع من الضأن فلما استفيد من الخارج ومن اخبار
الهدي من بدليته للمعز الداخل في الثانية وح فخلاف اهل اللغة في معنى الثني وانه ما دخل
في الثانية او الثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد من الادلة وجوب واحدة من الاربعين
المطلق التي قد يكون بعضها او كلها مما ليس له ازيد من سنة والواحدة الثانية في الكل المقام وفيه
على كل واحدة ليس لها ازيد من سنة كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في
الثانية كما عن المشهور او كمل له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة فهو ايضا لا يقدح
بعد ما ثبت من الخارج كون الضأن اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة المعز البالغ سنة في اللقاح
والضراب مع انه يمكن ان يستدل على عدم كفاية ما دون سبعة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار
في كفاية الاقل من سنة على المتيقن هذا في زكوة الغنم واما في زكوة الابل فالشاة وان كانت
مطلقة الا ان قرينة تشريعها في شاة الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منها لا ارادة
المسمى ولو كانت سخلة بل العدول من خمس شياه الى بنت مخاض يؤيد ذلك فان خمسة سخال
لا يبلغ قيمة شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض وبعد القطع بواسطة القرائن على عدم
كفاية المسمى فان حصل الظن بانه الفرد المتعارف الذي وجب في نصاب الغنم وفي فريضته
فهو والا فمع الاجمال لا بد من الرجوع الى ما يحصل معه اليقين بالبراءة وهو ما اشتهر بين الاصحاب
وادعى عليه الاجماع كما عرفت واعلم ان تفسير الجذع من الضأن بما له سبعة اشهر منسوب الى
المشهور بل عن بعض انه لا يعرف قول غيره بين الفقهاء والا فمعتبر ان الحكي في المجمع عن حياة
الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا والمشهور بين اهل اللغة ان الجذع ما كان له سنة تامة ولهذا

ذهب بعض متاخري المتاخرين الى وجوب ما له سنة فى الضان والمعز كليهما والحاصل انه
بعد ما ثبت بالنبوى المروى فى المعتبر والمنتهى والعلوى المحكى من غوالى اللئالى المنجبرين بما
عرفت وجوب الجذع والثنى فنقول انه وان اختلف اهل اللغة فى تفسيرهما الا انه لا يضرنا
الاختلاف اما فى الثنى فلم نرده فى كلام اهل اللغة بين ما دخل فى الثالثة وما دخل فى الثانية
والاشهر الظاهر هو الاول الا انه لا محيص عن حمل ما يجب فى الزكوة على الثانى لاتفاق العلماء
ظاهرا على ذلك واطلاق قوله فى كل اربعين شاة شاة تخرج ما دون السنة ويبقى الباقى وتوهم
ان الشاة الواجبة قد قيد بكونه ثنيا والفرض اجماله فيجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال مدفوعة
بان الروايتين بانفسهما لم يكونا حجة والثابت من مجموع الروايتين وعمل الاصحاب هو عدم جواز
ما دون السنة فيقيد به المطلق ويعمل بالاطلاق فى غيره والوارد فى كلام الاصحاب وان كان لفظ
الثنى كما فى الروايتين الا ان مرادهم منه المعنى الثانى فان السيد ابن زهرة قد ادعى الاجماع على علة
كفاية ما دون الثنى ثم فسره فى الحج بالمعنى الثانى وظاهره كونه اجماعيا وهكذا المتاخرون لم يريدوا
منها الا المعنى الثانى هذا كله مضافا الى ما يجيء فى صحيحة حماد واما فى الجذع فنقول ان المشهور
بين اللغويين وان كان تفسيره بما دخل فى الثانية كما قيل الا ان المشهور بين المتاخرين على ما حكى
من غير واحد هو ما كمل له سبعة اشهر بل عن بعض محشى الروضة انه لا يعلم قول غيره بين الاصحاب
فيكون الكلام فيه كما فى الثنى من وجوب الرجوع الى المطلقات لان عمل الاصحاب لم يجبر الروايتين
الا فى عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فيعمل بالاطلاق فى غيره وفى الغنية فسر الجذع بما دون السنة
فى باب الحج بعد ان ادعى الاجماع على وجوب الجذع فى الزكوة هذا كله مضافا فى الحكمين الى الصحيحة
المتقدمة لحماد بن عثمان المروية فى باب الهدى من التهذيب فى تعليل اجزاء الجذع من الضان
وعدم اجزاء الجذع من الغير بان الجذع من الضان يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم ان الضان يلقح
لدون السنة فيعلم من ذلك ان الجذع من الضان ما له دون السنة بل وسبعة اشهر كما عن ابن
الاعرابى التصريح به وظاهر التعليل ان علة اجزاء الجذع من الضان قابليته للقاح وعلة عدم اجزاء

الجذع من الغير عدم قابليته لذلك ويدل على ان المعز القابل للقاح يجزى فى الهدى فاذا انضم الى
ذلك ما فى صحيحة ابن سنان المروية فى باب الهدى من التهذيب من انه يجزى من الضان
الجذع ولا يجزى من المعز الا الثنى علم من ذلك ان الثنى ما دخل فى الثانية فقد ثبت تفسير
الجذع والثنى من هاتين الصحيحتين ثم انه يمكن الجمع بينهما وبين ما عن اكثر اهل اللغة بناء على ما حكى
عنهم من ان الجذع ما دخل فى السنة الثانية بان الجذع فى هذه الاخبار ما كان فى اول زمان
الجذوعة فيكون المراد هو المعنى الوصفى الذى يكفى فيه التلبس بالمبدء فى الجملة كما قال ابن الاعرابى
ان الضان يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللغويين هو المعنى الاسمى وهو ما صار كاملا فى ذلك
ويتحقق فى السنة الثانية ويكون قول الراوى فى الحديث النبوى نهينا عن اخذ الراضع وامرنا
باخذ الجذعة قرينة على ارادة ادنى مراتب الجذوعة ثم انه لا خلاف ظاهرا فى انه لا يجوز اخذ
المريضة فى الفريضة مطلقا ولا الهرمة وهى البالغة اقصى ولا ذات العوار ويدل على الاخيرين مضافا
الى ما دل على الاول من انه مقتضى اشاعة الفريضة فى النصاب صحيحة ابى بصير فى حديث الابل ولا
تؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها وكبيرها والظاهر ان المراد بالاستثناء
ما اذا راى الساعى المصلحة فى اخذها وما اذا اراد المصدق بالكسر اخذها او المصدق بالفتح
وضعها من باب القيمة لان جواز اخذها مفوض الى مشية المصدق اذ ليس له ان ياخذ الا ما
شاء الله ثم انه لو كان جميع النصاب موصوفا باحد الثلثة لم يلزم المالك شراء السليم ولو كان
ملفقا من الاثنين او الثلثة لا يؤخذ الاخس والظاهر انه لا خلاف فى عدها من النصاب كما
لا خلاف فى عدم عد الربى بضم الراء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا فسرناه بما يربى فى
البيت لاجل لبنه لاندراجه من الدواجن وليس فيها شيء لكونها معلوفة وفى رواية زرارة المحكية
عن التهذيب نفى ثبوت الزكوة فى الدواجن كما لا خلاف فى عدها اذا فسرناها بما هو المشهور فى
تفسيرها من انها الوالدة مطلقا او القريبة العهد من الولادة ولا فى انه لا يؤخذ فى الفريضة اما
لكونها نفساء فهى مريضة ولذا لا يقام الحد على النفساء واما للزوم الاضرار بولدها واما للاخبار

بالمالك واما للتقييد بقوله عليه السلام في موثقة سماعة لا تؤخذ الاكولة والاكولة الكبيرة من الشاة
تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل والظاهر من الوالدة القريبة العهد بالولادة نعم في رواية
ابن الحجاج المروية من الفقيه ليس في الاكيلة ولا في الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل
الغنم صدقة الا ان المقيد هنا لا يعارض المطلق ثم ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتى لو رضي
المالك فلو دفعها لم تجز الا ان ظاهر الرواية الثانية كما سيجيء ورودها في مقام الرخص والتسهيل
واما الاكولة وفحل الضراب المحتاج اليه فظاهر المحكي من الفاضلين في النافع والارشاد والشهيد
في اللمعتين انهما لا تعدان في النصاب وفاقا للحلبي في الاخير ولعله لرواية ابن الحجاج المتقدمة
الدالة على نفي الصدقة فيها وفيه اشكال لان الظاهر من الرواية ولو بقرينة ذكر الربى عدم جواز
الاخذ تسهيلا لا بعدم تعلق الزكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية
بالنسبة الى حكم الربى وشاة اللبن الا ان يراد من الربى المعلوفة لاجل كونها مربية لاثنين
ويراد من شاة اللبن التفسير الاول المتقدم للربى وكيف كان فرفع اليد عن العمومات مثل قوله
بعد صغيرها وكبيرها وقوله في كل خمسين حقة ونحوها بهذه الرواية وان صحت سندها مشكل
ثم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضراب فظاهر الرواية الاولى وان كان عدم الجواز الا ان ظاهر
الثانية بيان العفو كما عن الشيخ وعدم الخلاف في جواز اعطائهما واعطاء الربى لو تطوع المالك
وهو كذلك لان الظاهر من الرواية ارادة التسهيل على المالك وان هذه الاربعة كان لم يتعلق
بها الفريضة فتخرج اولا من الانعام ثم يقسم الباقي ويؤخذ منه الحق ولا ينافي ذلك ثبوت
هذا التسلط للمالك بالنسبة الى اي شاة اراد افرازها قبل القسمة بل له ان لا يدفع منها شيئا
ويدفع الفريضة من الخارج لان بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بسبق علم
المصدق بهذه الكلية فلعله بين له اولا عدم التسلط على هذه بالخصوص للاهتمام بشأنه ثم بين
عموم نفي التسلط او لم يبينه لهذا الشخص اصلا لعلمه بعدم احتياجه **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف
بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكى دعوى

الوفاق عن غير واحد نعم حكى في ت عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة
لكن المستفاد من الشهيد قدس سره في ت في ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر
لها تعلقا بالعين في الذمة حيث قال فيما لو باع المالك النصاب انه على القول بالذمة يصح البيع قطعا
فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان ويتخير المشتري ولعله لهذا لم ينقل
هذا الخلاف غير الشهيد مع عادته نقل الخلاف ويدل على المطلب ايضا موثقة ابي المغراء عن الصادق
عليه السلام ان الله شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم
دلت على الشركة ولازمها وهو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين وفي حسنة
بريد العجلي بابن هاشم في اداب المصدق انه لا يدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها
من نهج البلاغة فيما كتب عليه السلام للمصدق ويدل عليه ايضا الامر فيهما بتقسيم المال مرات متعددة
حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله ويدل عليه رواية ابن ابي حمزة عن ابيه عن الباقر عليه السلام عن الزكوة
يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان
نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة
مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل فتم ويدل
عليه في الغلات والنقدين مثل قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وقوله في كل مائتين خمسة دراهم
وفي كل اربعين درهم فان المتبادر من ذلك ان فيها ربع العشر واما قوله عليه السلام في زكوة الابل في
كل خمس من الابل شاة وقوله في زكوة البقر في كل خمسين حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما ليس
المخرج واحدا من النصاب فانه لابد من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها على ارادة
ان فيها جزء مشاعا نسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب ان هذا المعنى لا
يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلي في ذمة المكلف نعم يحمل على المعنى
الذي ذكرنا بقرينة ما ذكرنا بل قوله عليه السلام في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا يدل الا على ذلك

وان كان فى بادى المنظر نظير قوله فى كل اربعين درهما درهم الا ان استعمال الفرد من الافراد
المتماثلة فى الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من العشرة الارطال وبرواية العشر ولا
يبقى ذلك فى غير المثليات وكيف كان فظاهر قوله فى كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين
فى المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحدة لا جزء مشاعا مع ان هذا ايضا غير مراد لجواز
دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتفاقا على الظاهر فليست الظرفية
باقية على معناها الحقيقى اللهم الا ان يقال ان هذا حكم وضعى بثبوت واحد فى الاربعين على
سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافى ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من غير النصاب
من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم
من الاخبار بل ظاهر معاقد الاجماعات بل صرح فى موضع من الايضاح بان اختيار الاصحاب تعلق
الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذى يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة ما ينافى الشركة وهى
كثيرة منها ظهور النص والفتوى فى جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كون ذلك من باب
ضمان العين ببدله مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمى بقيمته دون مثله تكلف خارج عن
مدلول النصوص والفتاوى لان يراد به تعهد اخراج الزكوة من مال اخر كما هو ظاهر لفظ الضمان
لا نقله الى نفسه ببدله بان يحصل شبه معاوضة فان هذا كله تكلف واضح ففى حسنة عبد الرحمن
البصرى بابن هاشم عن رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها قال نعم
تؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدى زكوتها البايع فان ظاهرها ان ما يؤديه البايع من غير
المبيع هى الزكوة لا بدلها وهذه وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعى العين الا ان تتبع
الساعى للعين لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل هى دالة لما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة ويدل على
كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمان عينها ما دل على اداء القرض زكوة القرض
وما دل على احتساب الدين من الزكوة وما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشترى وعلى متقبل
الارض وما دل على جواز تعجيل الزكوة وغير ذلك ومنها انه لو كانت الشركة حقيقية لم ينفذ اداء البايع

زكوة

زكوة المبيع فى صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيحة المتقدمة ضرورة ان الفريضة فى النصاب
اذا كان مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشترى والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل
يكون نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تادية الزكوة يقوم مقام اجازة المالك مع انه
لا يتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه الوليين لا الى الفقير الذى ليس له ولاية على المال
الا بعد قبضها مدفوعة بان مقتضى مفهوم الاجازة رجوع حصة من الثمن الى المجيز والمفروض
عدمه ودعوى ان المدفوع من المالك عوض الثمن كما ترى وكيف كان فلا محيص على القول بالشركة
من القول ببطلان البيع فى الفريضة وعدم نفع تادية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فياخذ
حصة من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولى كما التزم به بعض المعاصرين من القائلين بالشركة
وقد عرفت ظهور النص فى خلافه من جهة حصر الامر فيه بين اخذ الزكوة من المشترى وبين
تادية البايع الزكوة فظاهره ايضا تخيير البايع ايضا ومنها ان الشركة لو كانت حقيقية لم يعقل
ذلك فى الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات وزكوة غلات اليتيم و
زكوة الدين مع انه لا ريب فى اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكوة الواجبة بل
قد اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة فى الواجب والمستحب معا ولذا تقدم حمل
مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب ومنها انه لو كانت الشركة حقيقية
لكان نماء الفريضة تابعة لها وكان المالك ضامنا لمنفعتها استوفاها ام لا مع ان الظاهر من
النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه
عامين ثم باعها فان اقتصار الامام عليه السلم بل السائل على وجوب الزكوة ظاهر فى عدم استحقاق
الفقراء للنماء كالولد والصوف واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان
على الاستيفاء مع ان الابل والغنم فى عامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى ان المقام مقام
بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هى مستفادة من قاعدة ضمان المال مدفوعة بان قاعدة
ضمان توابع المال ليس مدركها الا مجموع الاخبار الواردة فى الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد

ونحوه وليس لها فى النصوص باب مستقل نعرفه الشائل من ذلك الباب ومن هنا يمكن دعوى
ظهور كلام جماعة فى عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو مضى على النصاب احوال لم يلزمه الا
زكوة حول واحد فان ظاهر الاقتصار على اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر فى انه
ليس عليه الا الاصل لان بنائهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا
المال المشتبه المالية ومن هنا قال فى الايضاح واورد على الشركة عدم ملك الفقراء لو نتجت
الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول وظاهر كلام المورد انه اتفاق والحكم وان لم يثبت بهذا
المقدار الا انه يصلح مؤيدا للنص بعد تأييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء
والمنافع عند حلول الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه واما ما سبق فى رواية
ابى حمزة من انه اذا اتجر بها فى جملة المال فلها الربح وليس عليها الوضيعة فهو مع انه خلاف
القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى اذا
كانت بما فى الذمة ثم دفع مال الغير معارضة بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم
الثمن وتتبع الساعى المال الا ان يقال باختصاص كل فى مورده وان من عامل بمال الغير فان
اطلع على عينه فلها اخذها والا فله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم فى مال اليتيم وكما ورد
فى المال المغصوب من رواية مسمع المذكورة فى محلها وكيف كان فالظاهر ان القول بالشركة
الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال ان معنى تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تعالى اوجب على
المكلف اخراج الجزء المعين من المال فيكون شئ من العين حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم
لان يدفع اليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه آخر لا بمعنى تملكهم له بمجرد حلول الحول الا ان
الشارع قد اذن للمالك فى اخراج هذا الحق من غير العين ح فان اخرجه من غيره فله ذلك
وان لم يخرجه من العين ولا من غيرها فللساعى تتبع العين لان الحق قد ثبت فيها فان الثابت
فى العين حق للفقراء لا ملك لهم فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره اخرجه الساعى من
المال لا من غيره اذ لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء فى النصاب ثم ان الظاهر ان هذا الحق على

سبيل الاشاعة فى مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء الكسرى فى التمام اما فى الغلات فللتصريح
بثبوت العشر ونصف العشر واما النقدين فكذلك واما الابل والبقر فلانه لا يجرى فيهما بعد
القول بالتعلق بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا
بدليا من النصاب بل ربما يدعى انه ظاهر قوله فى كل اربعين شاة شاة الا ان الظاهر بعد التامل
خلافه اما اولا فلان المستفاد من ادلة وجوب الزكوة ومدح المال المزكى ولعن غيره على وجه
الظهور بل القطع هو ان تعلق الزكوة بالمال تعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال يتعلق
به الزكوة فيقال لكل جزء منه بعد اخراج الفريضة انه مزكى لا ان الزكوة يتعلق بالنصاب بمعنى
حلولها فيه وكونه بعضا من مجموعه ويشهد لما ذكرنا ورود كثير من الاخبار بدخول حرف الاستعلاء
على المال الظاهر فى كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على وجه الاستيعاب
واما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجودة فى الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر فان اريد المنتشر
فى شياه العالم فهو لا يصح الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التى ذكرناها كما سيجئ وان اريد
به الفرد المنتشر فى النصاب وجب فيه التقييد او يجوز الاخراج من غير النصاب مع ان ظاهرهم
جواز اخراج الجذع من الضان لا على وجه البدل مع ان النصاب لا يوجد فيها ما له دون احد عشر
شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج اقل من الثنى من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثنى الا
ان يلتزم بكون الجذع على وجه البدل ويلتزم وجوب اخراج غير النصاب بل يجوز الاخراج منه
وان لم يبلغ حد الثنى فالتحقيق ان حاصل معنى قولهم عليهم السلام فى كل اربعين شاة شاة هو ان
فى كل اربعين شاة جزء يعادل شاة من شياه العالم متصفة بكونها جذعا من الضان او ثنيا من
المعز غير ربيعة ولا اكولة الى آخر ما يعتبر فى الفريضة والظاهر ان من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر ما ذكرناه
اولا الا انه يقول بان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج الواحد
فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة ويرده صريحا ما فى الروايات المعتبرة
المتقدم بعضها من امر المصدق بتقسيم المال مرات متعددة حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى

اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على عين القسمة
فكيف امره الامير عليه السلام بالتقسيم مع كون معظم كلامه عليه السلام في بيان رعاية جانب المالك و
التسهيل عليه والارفاق به كما يظهر لمن لاحظ ذلك واذ قد عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا
لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب ما هو ضابط لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض
النصاب بغير تفريط قبل التمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه عند هذا القائل ايضا لانه
انما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لحق الجميع فلا بد من تقسيطها على المجموع ولو تلف البعض
بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة على اداء الواجب
ما بقي مصداق واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم
للمالك اعطاء القيمة او البدل من البعض التالف بل من البعض الباقي ايضا لكن ثمرة كون الفريضة
في الباقي تظهر فيما لو باع الباقي فان للساعي تتبع العين والظاهر ثبوت ذلك على المختار من الاشاعة
لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل ما دام لم يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة
على التالف والباقي انما يتحقق في غير الكسر المخير فيه اما اذا وجب اخراج مقدار كسر خاص مخيرا في جعله
في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك المقدار الا اذا
تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك بين شريكين بحيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي
لزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل منهما بنسبة التالف فتدبر **مسئلة** لو امهرت امرأة نصابا
فحال عليها الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة ثم طلقها الزوج
قبل الدخول فللزوج نصف الكل من الباقي لوجود المقتضي لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع
وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الا العينية وفيه ان حقه
نصف المجموع اعني الكسر المشاع فيه فبانتفاء بعض المجموع ينتفي ذلك الكسر ومقدار نصف الكل
من الباقي هو ثلثا الباقي ومعادل للنصف لا انه نصف حقيقة فالتحقيق ان له نصف الباقي ونصف
قيمة المخرج وفاقا للشهيد وخلافا للمحكي من المبسوط وهو الظاهر من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل

الاخراج

الاخراج فمقتضى القاعدة اشتراك المال بين الفقراء والمرأة والزوج فللزوج نصف الكامل
وليس لها ان ينقص من نصيبه نعم للمرأة ان يقسم المال بينها وبين الزوج وتضمن للفقراء وليس
للزوج اجبارها على الضمان بناء على قدرتها على الجمع بين اداء الزكوة من غير المال واعطاء الزوج
النصف الكامل لان الزكوة متعلقة اولا وبالذات بالعين فهذا المال يجب ان يخرج منه سهمان
نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فيخرجان كما في الارث **مسئلة** الاقوى تعلق الزكوة بالحنطة
والشعير بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره واصفراره وبالزبيب بعد انعقاد الحصرم على
المشهور كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق بها الزكوة بالعمومات
فيثبت في البسر والحصرم بالاجماع المركب مضافا الى ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقت
السماء وادلة تعلق الزكوة بالحنطة والشعير مثلا لا ينهض لتقييدها لان المتبادر منها ارادة
الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل
صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر
ثبوت الزكوة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغها خمسة اوساق اذا قدرت تمرا وزبيبا فقوله
زبيبا حال مقدرة وجعل الحال محققة وان كان خلاف الظاهر الا انه لا يحتمل لانكاره عند المنصف
وتقدير الثمرة في ثمر النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق لان ما يجعل في الوسق وهو حمل
الابل هو التمر غالبا لا الرطب فهو كقولك ان هذا الزرع الاخضر فيه كذا وكذا حملا او وسقا ويدل
عليه ايضا صحيحة سعد بن سعد عن مولينا الرضا عليه السلام وهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا
صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان الظاهر ان زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته
زبيبا بمدة واما قوله عليه السلام في صحيحة اخرى لسعد بن سعد عن الرضا عليه السلام عن الزكوة في الحنطة
والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فيحمل الحمل على التخيير
بمعنى انه مخير في ذلك ويحتمل ان يراد من زمان الصرام زمان قابلية الغلة للصرم والاكل لا وقت
تعارف الصرام وكيف كان فدلالة الصحيحتين على تعلق الوجوب في زمان الخرص مما لا ينكر وزمان

الخرص على ما هو المصرح به في المعتبر بل الظ انه هو المتعارف هو ما قبل يبس الثمرة ومما ذكرنا
يظهر جواز التمسك للمش باخبار الخرص كما نبه عليه في المك اذ زمان الخرص كما صرح به في المعتبر هو
قبل يبس الثمرة ومن هنا يشكل الجمع بين ما اختاره المحقق في المعتبر كالشرايع والنافع من ان وقت
التعلق هو عند التسمية تمرا او زبيبا ونسب الخلاف الى الشيخ والجمهور ثم ذكر جواز الخرص على
المالك ولم يسند الخلاف في الجواز الا الى بعض الروايات عن ابي حنيفة ثم ذكر في الفروع ان الخرص
حين يبدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن من الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان منفعة الخرص ان يقدر
الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صارت زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم خيرهم بين تركه
امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا الضمان كان لهم
التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وذكر
في بيان الفرق بين الزرع والنخل والكرم في جواز الخرص في الاخيرين وعدم جوازه في الاول ان
ارباب النخل والكرم قد يحتاجون الى تناوله رطبا قبل جفافه واقتطافه وليس كك الا فيما يقل

مسئلة لا خلاف ظاهرا كما عن الرياض والمنتهى والمعتبر والخلاف في ان الزكوة انما تجب بعد
اخراج حصة السلطان في الجملة ويدل عليه الاخبار كصحيحة ابن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر عليه السلم
قالا له هذه الارض التي تزارع اهلها ما ترى فيها قال كل ارض دفعها اليك السلطان فتاجرته
فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما
عليك فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك ونحوها غيرها مع ان المزارعة اذا وقعت على حصة من
الزرع فلا يجب على الزارع الا زكوة حصته لا حصة صاحب الارض اعني السلطان نعم لو اخذ خراج
الارض من غير الزرع احتاج الحكم بوضعه الى دليل خاص او ادخاله في المؤنة التي سيجيء الكلام فيها
والاخبار المتقدم بعضها مختصة بالحصة وكذا معاقد الاجماعات الآن يفسر حصة السلطان في عباراتهم
بمطلق الخراج سواء كان نقدا او حصة من الزرع كما حكي تفسيره بذلك عن الشهيد والمحقق الثانيين
والصيمري لكن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذكرة خصوص الحصة قال في المعتبر خراج الارض

يخرج

يخرج وسطا ويؤدي زكوة ما بقي اذا كان نصابا للمسلم وعليه فقهاؤنا واكثر فقهاء الاسلام انتهى
ونحوه عن التذكرة بل هذا ظاهر كل من عبر بالحصة وعلى هذا فالخراج اذا كان اخذ من النقد
فان كان بدلا عن الحصة فلا بد من وضعها على تلك الحصة بناء على ان ثمن الزرع من المؤنة
فان نقص قيمة الحصة عن الثمن فلا زكوة فيها لكن لا يوجب وضع الباقي من الثمن على باقي الزرع
لانه ليس مؤنة له بل لحصة منه نعم اخذ الاخراج من باب اجرة الارض وزع على الجميع والحاصل
ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون حصة من الزرع يملكها حين تعلق الزكوة كسائر الشركاء في
اصل الزرع او يستولي عليها بمجرد ذلك بحيث لا يمكن المالك من منعه عنها واما ان يكون حصة
من الحاصل يستحقها او يغصبها من الغلة بعد تعلق الوجوب واما ان يكون نقدا يستحقه
او ياخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان كان الماخوذ الحصة فان استحقه في الزرع قبل تعلق
الزكوة استحقاق الشركاء او استولى عليها استيلاء الغاصبين فلا اشكال في ان النصاب معتبر
بعده لكون الحصة على التقدير الاول غير مملوكة له وعلى الثاني غير متمكن من التصرف فيها لاجل
الغصب فان الغصب يتحقق في المشاع ايضا وان استحقه او غصبه بعد تعلق الوجوب فعلى
الاول يعد من المؤنة وعلى الثاني يعد من غصب بعض النصاب الزكوي وعلى اي تقدير فلا
اشكال في استثناء الحصة الا في الصورة الثالثة بناء على عدم استثناء المؤنة فان مقتضى
هذا القول وان كان عدم استثنائها الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة كاف في ذلك و
انما الاشكال فيما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار والاجماعات مختصة بالحصة فالخراج
بالمعنى الاخص لا دليل على اخراجه على القول بعدم اخراج المؤنة وعلى القول باخراجها فلا يتم بسطه
على جميع الحاصل على تقدير ان يكون معاوضة على الحصة المستحقة قبل تعلق الوجوب بل لا بد من
وضعه على الحصة فان نقصت عنه فلا يوضع ما فيه على باقي الزرع لانه كاشتراء الحصة من الشريك
فان الثمن معدود من مؤنة المبيع دون غيره ومن هنا ظهر ما في تصريح بعض المعاصرين بان ظاهر النص
والفتوى اخراج القسمين يعني الحصة والخراج الماخوذ بدل الحصة ولعل الى ما ذكرنا ينظر كلام

العلامة فيما حكي عنه في التذكرة قال لو ضرب الامام الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة
في الجميع لانه كالدين وقال بعض مشايخنا انه محجوج بظاهر النصوص والفتاوى اقول قد عرفت
ظهور الجميع في الحصة ثم ان ظاهر الاخبار والفتاوى اختصاص استثناء الحصة او مطلق الخراج
ولو كان نقدا بكون الارض خراجية اي يأخذ السلطان العادل منها الخراج عند بسط اليد بحيث تصرف
يده ما يأخذه الجائر سواء كان الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة وارض صالح اهلها عليها او من الانفال
المختصة بالامام عليه السلم لعموم الاخبار كما تقدم بعضها واما الماخوذ من غيرها ولو كان باسم الخراج و
المقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن وكذا الظاهر اختصاصها بالسلطان المخالف
فما ياخذه سلاطين الشيعة ملحق بالمؤن ايضا نعم لو قلنا بجواز اداء الخراج والمقاسمة اليه كالسلطان
بل وجوبه في الجملة ع
المخالف فالظاهر الحاقه به في استثناء حصة لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال لا من
حيث ان آخذه مخالف كما لا يخفى ثم ان ما ياخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة الظاهر انه لا اشكال
في عدم اجزائه من الزكوة وفي المعتبر وعن التذكرة دعوى اتفاق الامامية ويدل عليه مضافا الى
نحو ما سيجيء من عدم احتساب ما ياخذه باسم الزكوة الاخبار المستفيضة في ان على المتقبلين سوى
قبالة الارض العشر ونصف العشر ولم ينسب الخلاف في المعتبر الا الى ابي حنيفة ولعل الاخبار
الكثيرة الواردة بالاجزاء واردة تقية عنه واما ما ياخذه باسم الزكوة فهل يحسب من الزكوة ام لا
قولان ظاهر الاخبار الكثيرة الاحتساب وان اوجب في بعضها الاخفاء عنهم مهما امكن ويؤيدها
بل صريح بعضها ع
ما دل على جواز الشراء من العامل والمصدق ابل الصدقة وغيرها وظاهر بعض الاخبار العدم معللا
بان هؤلاء قوم غصبوكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها ويعضدها عموم ما دل على وجوب اعادة الزكوة
على المخالف معللا بانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واجبار الشخص على دفع
الزكوة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء لان المشاع لا يتميز بغير رضا الشركاء وغاية الامر
انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا يعلم
ان الاكراه على تعيين حصة احد الشريكين لا ينفع في التعيين **مسئلة** المعروف بين الشيخ واكثر

من تاخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكوة ذكره الشيخ في
النهاية والحلي في السرائر والمحقق ومن تاخر عنه واول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد
في التنقيح ثم المحقق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الارشاد ورسالته المعمولة في حل الخراج
المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني حيث ادعى اطباق علمائنا ثم جماعة ممن تاخر عنهم وفي
الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على
صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث
انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر والخبر النصف ومنها صحيحة اخرى للحلبي
لا باس ان يتقبل الارض واهلها من السلطان ومنها رواية الفيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله
عليه السلم ما تقول في ارض اتقبلها من السلطان ثم اواجرها اكرتي على ان ما اخرجه الله منها من شيء
كان لي من ذلك النصف والثلث بعد حق السلطان قال لا باس كذلك اعامل اكرتي ومنها صحيحة
اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال
وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصايد والسمك والطير وهو لا يدري لعله
لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون ايشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علم ان شيئا
من ذلك قد ادرك فاشتره وتقبل به وروى الشيخ والكليني نحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل
وفي رواية اخرى لاسمعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل استاجر من السلطان
من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى ثم آجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف
من ذلك او اقل او اكثر وله بعد ذلك فضل ايصلح ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم عملا
يعينهم بذلك فله ذلك وسئلته عن رجل استاجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام
معلوم فيواجرها قطعة قطعة او جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فضل ما استوجر من السلطان
ولا ينفق شيئا او يواجر تلك الارض قطعا قطعا على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك

فضل على اجارته فقال اذا استأجرت ارضا فانفقت فيها شيئا او رممت فلا بأس بما ذكرت
وفي موثقة اخرى لاسمعيل بن الفضل عن رجل اكترى ارضا من ارض اهل الذمة وانما اهلها
كارهون وانما يقبلها السلطان لعجز اهلها او غير عجز فقال اذا عجز اربابها عنها فلك ان تأخذها
الا ان يضاروا ومنها صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام ما تقول في الرجل منا يشتري من
السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب
عليهم قال عليه السلام ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس حتى تعرف الحرام
منه بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها
فما ترى في شرائها منه فقال ان كان قد اخذها وعزلها فلا بأس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير
يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه
فقال ان كان قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه بغير كيل وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي
قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وعنده اسمعيل ابنه فقال ما منع ابن ابي سمال ان يخرج
شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال لي لم تركت عطاءك
قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سمال ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال
نصيبا وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ارض
خراج وقد ضقت بها ذرعا فسكت عني هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك من الارض
اكثر من ذلك وقال لو قام قائمنا كان للانسان افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل
ان يراد به ارض اعطي ليأكل خراجها او ارض اعطي ليأخذ خراجها ومنها ما دل على جواز النزول
على اهل الخراج ثلثة ايام مثل صحيحة ابن سنان وغيرها والظاهر ان المراد بالنازل من تقبل ارض
الخراج من السلطان ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية اسحق سألته عن
الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وموثقة سماعة عن شراء
السرقة والخيانة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا تشتريه من العمال ويؤيد المطلب

ما تقدم

ما تقدم في جواز قبول جوائز السلطان فان جوائزهم لا يكون غالبا الا من الخراج وفي بعضها ان
الرشيد عليه اللعنة والعذاب الشديد بعث الى ابي الحسن عليه الصلوة والسلام بخلع وحملان
ومال فقال لا حاجة لي بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة الخبر فان حقوق الائمة
لا يكون الا في بيت المال فعلم ان ما يقع في يد السلطان يصير من بيت المال ولا يبقى على ملك
مالكه ليجب رده اليه ويتصدق به مع جهله فافهم **مسئلة** اختلفوا في استثناء المؤن
ما عدا حق السلطان فالمشهور بل من فوائد القواعد انه كاد يكون اجماعا استثناؤها وعن الشيخ
في الخلاف والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكي منهما دعوى الاجماع على
ذلك ووافقهما من المتأخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في ك ونجله في
شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة وجماعة من متأخري المتأخرين وهذا القول لا يخلو عن
قوة للعمومات وفي بعضها يزكى ما خرج منه قليلا او كثيرا وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة
حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان بيان النصاب
في حاصل النخل ومحصول العنب مع عدم استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات
على هذا القول في ربح المال الذي يعزبه على الزراعة لانها اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة
ومنه يظهر ان المجاب عن الاطلاقات بورودها في مقام حكم اخر انما يحسن في الاطلاقات العشر
ونصف العشر لا في الاطلاقات ببيان النصاب كما لا يخفى ولصحيحة ابن مسلم المتقدمة في قوله انما
العشر فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك ودعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظرا الى ان
المقاسمة بعد اخراج المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن في حصة
الزارع فقط او في ذمته ان المراد من قوله بعد المقاسمة ليس الزمان المتأخر عن المقاسمة الفعلية
اذ الوجوب ثابت قبلها اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر لا حظ لسلطان في نصيب الزارع
لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد بما حصل في اليد ما يبقى بعد ملاحظة خروج حصة
السلطان وهذا لا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين ووضحه التعبير في غير واحد من الاخبار

بانّ على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيده ما ذكرناه رواية علي بن شجاع النيسابوري
عن رجل اصاب من ضيعته مائة كرّ فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة
الضيعة ثلثون كرّا وبقي في يده ستون كرّا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع عليه السلام لي منه
الخمس مما يفضل من مؤنته حيث ان الظاهر منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر او نصفه
من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فانه
المتبادر من قوله اصبت من هذا الزرع كذا مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة عمارة
الضيعة ودعوى انّ عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما يتكرر كل سنة ممنوعة
بل التحقيق كما سيجيء بسط مثل ذلك من المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا بعد سنين على
جميع السنين المحتاجة ودعوى ان تقرير الامام عليه السلام انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على
الوجوب المتنازع فيه ممنوعة بان الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا تأمل بالاستحباب
بالخصوص الآن من باب الاحتياط بعد وقوع الاشتباه في المسألة والاختلاف بين العلماء
في فهم الاخبار والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص قبل اخراج المؤن
نعم لا بأس بالصدقة المطلقة عقلا ونقلا لكن هذا كله مبني على قراءة قول الراوي واخذ منه
العشر على طريق المعلوم بان يكون الاخذ هو نفسه لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر او المساوي قراءته
على المجهول بان يراد انه اخذه منه المصدّق من قبل السلطان وح فلا دلالة فيه على المطلوب لان
مذهب العامة هو اخذ الزكوة من صلب المال كما حكي عن الفقهاء الاربعة نعم فيه دلالة على
احتساب ما ياخذه الظالم باسم الزكوة من الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار
كثيرة واوضح من ذلك في التأييد ما ثبت من الشارع من جعل العشر فيما سقيت سيحا ونصفه فيما
سقيت بالدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول
حتى انه طرد في الوسيلة والدروس كما عن المقنعة وجمل العلم والمنتهى نصف العشر فيما سقي
بالدلو والى الكل ما فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين الامرين وكيف

يحتسب

يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤن ويخرج نصف العشر بعد
اخراجها ولذا احتمل في ن كما حكي عنه اسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب
ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الجواب بذلك في المسائل
الطبرية انما يحسن اذا دلّ دليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب في انه
من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في التأييد ما تقدم من ادلة
الخرص وفائدته وصفته سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء
عذق وعذقين للناطور وترك التعرض للمعافارة وام جعرور اذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من البذر
الى الحصد لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي اما ان يحتسب جميع
المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى ما بعد الجذاذ فيعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين
للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان جعل اعتبار بلوغ خمسة اوسق على بلوغ فائدة
الزرع ونحو الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المؤن دونه خرط القتاد الآن يستأنس له بما
ثبت من حال الشارع من التخفيف على مالك النصاب وهو مناف لاحتساب المؤنة على المالك فربما
يستغرق المؤنة فيه حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك حينئذ لو لم يكن اضرارا او حرجا منفيا
فلا اقل من كونه تشديدا على المالك يخالف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد اليه
تتبع احكام الزكوة ويشهد له قول امير المؤمنين عليه السلام لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا
او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء
عليهم كما فسر به قوله تعالى خذ العفو وقيل ما فضل من قوت السنة ويؤيده ما ذكرنا بل يدل
عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان تعلق الزكوة من المالك والفقير
كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم في المؤن المتقدمة بعدم القول
بالفصل كما ادعى هذا مضافا الى ان ظاهر حسنة ابن مسلم بابن هاشم المتقدمة لترك المعافارة
وام جعرور واجر الناطور وما اوردنا عليه سابقا من عدم الوجه في تخصيصها بالذكر الا التخفيف

مدفوع بان الوجه في التخصيص هو انه ليس لثمر النخل غالبا مؤنة الا هذا واما العامل في البستان
بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك مع المالك بحصة من الثمر كما هو مقتضى المساقاة وفي حسنة
اخرى لمحمد بن مسلم بابن هاشم في تفسير قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة
يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويعطي الحارس
اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في النخل العذق و
العذقان والثلثة لحفظه اياه فان جعل ثلثة اعذاق للحارس مضافا الى اجره المعلوم وترك
المعافارة وام جعرور مناف لعدم انفراد المؤنة وتخيير المالك اياها وكيف كان فمثل هذا اذا
انضم الى الشهرة العظيمة والاجماع الظاهر من الغنية والرضوي المحكي دلالته على المطلب يكفي
ظاهر التخصيص ما تقدم وقد يذكر بعض الامور من باب التاييد وفي تاييد المطلب بها نظر
ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر استثناؤها من ملاحظة النصاب بمعنى انه لا يعتبر
النصاب الا بعد اخراجها ام يستثنى عند الاخراج بمعنى اعتبار النصاب قبل اخراج المؤن لكن
لا يخرج العشر الا مما بقي بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا عن النصاب او يفصل بين المؤن
المتقدمة على تعلق الوجوب فيعتبر النصاب بعدها وبين المتاخرة عنه فيعتبر قبلها اقوال ثلثة
اجودها الاول لان ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب عشر
النصاب فما دل على استثناء المؤن لا بد ان يجعل مقيدا لادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن
لا لاطلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب وما فوقه بعد اخراج
المؤن والحاصل ان قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب
ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا
المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل ان يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد
وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول اظهر لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان
يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثين صاعا لا ان الثابت فيه عشر ما بقي بعد المؤنة مع انه

مستلزم

مستلزم للتقييد اذ قد لا يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم
بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة ثم انه اذا صدق على الجنس في اول زمان التعلق انه بلغ
النصاب فيحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت حين تعلق الوجوب الا ان ما ينفق
على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر
ليس تقييدا للاطلاقات بل التقييد كما عرفت مختص باطلاق بلوغ النصاب لا باخراج العشر
الا ان يقال ان ادلة وجوب العشر ونصفه انما يقتضي وجوب اخراج العشر ونصفه فلا بد من
تقييد ما بلغ النصاب بما بلغه بعد جميع المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل
المؤن المتاخرة اذ لا يجب الا اخراج عشر ما بقي منه بعد المؤنة فتم ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها
العرفي وهو ما يغرمه المالك وينفقه لاجل هذا المال ومنه البذر وقيدها بعضهم بما يتكرر
في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التعميم فيقسط ما يغرم في كل سنتين او ثلث او اربع عليها
بالنسبة ولا يحسب من المؤنة ما يتبرع به متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتساب المنة
مؤنة عرفا وفي البيان لو اصدقها زرعا اخرجت منه ما قابل البضع وهو مهر المثل وكذا لو
خالعها على زرع او ثمر **مسئلة** لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما
سقي بالمطر والنهر ونحوهما فيه العشر وما سقي بالنواضح والدوالي فيه نصف العشر والاخبار
فيه اكثر من ان تحصى والظاهر ان الضابط في ذلك كما في الوسيلة والدروس وعن المقنعة
والجمل والمنتهى ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان
توقف السقي على حفر النهر وتنقيته وغيرهما لكن المعيار في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى
الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في المناهل ان ظاهر الاتفاق على هذا الضابط وان
اختلفت عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعيار افتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه
فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلام قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشاء
والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه

العشر فان الظاهر ان ذكر الخصوصيات من باب المثال كما لا يخفى ولو سقي بهما فمع التساوي فنصف
عشر وربعه ومع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا كما استظهره ومن الرياض تصريح جماعة
بدعوى الاجماع ومن المدارك ان عليه علمائنا ومن مجمع الفائدة ان به عمل الاصحاب من غير
ظهور المخالف ومن الخلاف دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن
شريح قلت فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا قال ان ذا ليكون
عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر قلت الارض
تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتان سيحا قال كم تسقى السقية والسقيتان
سيحا قلت في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكث في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة
اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او نفعا او نموا
فيه اوجه واقوال اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها
وهما يدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان
تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان ذلك محمول على ما هو
الغالب من ان اكثرية الزمان علامة اكثرية العدد فاستفصاله في الحقيقة عن عدد سقيات
الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكث الزرع ستة اشهر يسقى بالدوالي
وسقيت سيحا ثلثين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان
كما حكى استظهاره عنها من جماعة واما استفادة الاكثرية من الرواية كما استظهره الفخر في
الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونموه فهو بعيد ثم انه هل
يكفي مجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة او العرفية الثابتة للمقامات فان الاكثر
من الثلثة والخمسة والستة مثلا بل العشرة يحصل عرفا بزيادة الواحدة واما الاكثر من
الثلثين والاربعين فصدقه بمجرد زيادة الواحد لو سلم لكن انصراف اطلاق الاكثر اليه محل
تامل بل منع ام العبرة بالكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم وجوه من صدق الاكثر حقيقة بزيادة

الواحدة

الواحدة ومن انصراف التساوي ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان عمدة
الدليل هو النص والمتيقن منه الاكثرية بالمعنى الاخير ويشهد له حكم الامام عليه السلم بالتنصيف
في الصورة السابقة مع عدم تصريح السائل بالمساوات الحقيقية واستفادة عدم الاكثرية
المذكورة من ترك تعرضه لها كما تعرض لها في السؤال الثاني حكي الاول عن ظاهر اطلاق
المعظم وفيه انصراف الاطلاق الى غير ذلك ولذا اختار المقدس الاردبيلي في ظاهر كلامه المحكي
الثاني ومنع تحقق الكثرة بزيادة الواحدة وظاهر بعض مشايخنا المعاصرين الثالث وخير الامور
اوسطها للاجماعات المستفيضة التي قد عرفت نعم لو كان الدليل منحصرا في الرواية امكن حملها
على المتيقن من موردها مع ان الاستشهاد الذي ذكرنا لهذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله
النصف والنصف مبتدا وقوله نصف بنصف العشر الخ خبرا فيكون معناه ان النصف المسقى
بالدوالي والنصف المسقى سيحا اولهما بنصف العشر والثاني بالعشر ولاجل تخصيص الامام
الحكم بالتساوي تعرض السؤال ثانيا فتامل **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة على المشهور
بين المتاخرين لاخبار كثيرة منها قضية مخاصمة ابي ذر وعثمان والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة
ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب به عند التملك قيل ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر
فان الظاهر انه معنى عرفي مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر به فان
الظاهر في العرف من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح فيخرج عن الحد المملوك
بغير عقد المعاوضة كالحيازة والوراثة فان قصد بيع مثل ذلك ولو باعلى القيم ليس استرباحا
في يده بل هو طلب لزيادة قيمته السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم لو نقله بعوض وقصد نقل
ذلك العوض بعوض ازيد قيمة من المنتقل منه كان تجارة فيصدق التجارة فعلا بعد النقل الاول
عازما على الثاني وربما يقال للمال في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به ومما ذكر
يظهر الوجه فيما ذكروه من ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع
او حق غيرهما لو صالحه على المال لا يسمى مال التجارة الا على الوجه الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار

به لكن الظاهر انه يشترط المالية في المكتسب به فقط دون ما ينتقل اليه في عوضه عازما على نقله
الى الغير بمال ازيد ممّا كان في يده كما اذا صالح على ما في يده من المال بحق تحجير بقصد نقله الى
غيره بمال ازيد فلا يبعد عدّها تجارة عرفا الا ان شمول الاطلاقات لمثله مشكل جدا وممّا
ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد التكسب للمعاوضة ليصدق الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى
للقنية بمائة درهم ثم نوى بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من المائة فلا يصدق على المائة انه
اتجر بها ولذا لا يجب زكوتها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعا ولا يصدق مال التجارة
على المتاع المشترى ايضا الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على عوضه بازيد قيمة منه ولو بنى
على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما ذكرنا من ادنى الملابسة لكونها منشأ لوجود التجارة
عليها واما معاوضته بازيد من ثمنه الاول فليس يصدق عليه التجارة فضلا عن مجرد قصد
معاوضته بذلك ومن هنا تبيّن انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه
بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى وجوب الزكوة في هذا الفرض
وعدم اعتبار نية الاكتساب مقارنة للتملك تمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة
منهم المحقق والشهيدان في غير البيان ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلّم لا يجدي
لان الاخبار دلت على اعتبار الاتجار فعلا كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفى الزكوة فيه
الا ان يتجر به وقوله اذا عملت فعليه الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوى بين
ما دلّ على ثبوت الزكوة في مال التجارة الذي قد عرفت انه حقيقة في المال الذي ينتقل اليه
بالتجارة وبين ما دلّ على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله عليه السلم في رواية
خالد بن الحجاج ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا
على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شئ آخر وفي معناها اخبار
كثيرة معلقة لوجوب الزكوة فيما اشترى من المتاع بما اذا وجد رأس ماله وطلب الزيادة ولا
ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر ان مجرد نية بيعه بازيد

من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق رأس المال على ذلك الثمن لان العبرة
بصدق عنوان رأس المال عليه حال الاشتراء ثم لو سلّمنا اطلاق تلك الاخبار لكن انصرافها
الى صورة قصد الاكتساب عند الاشتراء مما لا يخفى ومن الثاني ما دلّ من الاخبار المستفيضة
المتضمنة على نفي الزكوة عن مال الصبي والمجنون الا اذا اتّجر به والمراد بالمال المتّجر به هو
نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله والا فالذي يتجر به يدفعه التاجر الى بايع السلعة فيرجع
ما به يتجر وهو مال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يقال مال اتّجر به الا بعد تحقق التجارة فعلا
التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال قصد بيعه بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال
اتّجر به اذ لم يسبقه تجارة ولم تلحقه نعم قد يتخيل ان هنا عمومات تشمل مثل ذلك وان كانت
الاخبار المتقدمة مخصّصة بالوارد بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصاب في تسليم اختصاص
تلك الاخبار بذلك خلافا لصاحب ك حيث تبع المحقق وغيره في دعوى عموم بعض ما
اشتمل على لفظ رأس المال او ما في معناه لمحلّ البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما زعم
عاما فمن ذلك قوله عليه السلم كل شئ جرّ عليك المال فزكّه وكل شئ ورثته او وهب لك فاستقبل
به وقوله عليه السلم في رواية ابن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما
عمل للتجارة من حيوان فعليه فيه زكوة ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة
في المال الذي يتجر به لان المراد بالشئ النقد بقرينة قوله وكل شئ ورثته او وهبته فاستقبل
به يعني استقبل به الحول ولا ريب ان الحول لا يستقبل الا في النقدين فالمراد ان النقد
الذي جرّ عليك المال اي صار سببا لجرّ المال عليك بان اعطيته ثمنا لشئ يقوم بازيد منه
يجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشتراه للقنية فالقائل
بوجوب الزكوة بعد حول الحول على ذلك المشترى من زمن نية بيعه بازيد من ثمنه لا يقول
بانها زكوة الثمن الذي اعطى ثمنا لذلك المشترى وصار سببا لجرّ المال وهو المقدار الزائد
من قيمة المشترى على ثمنه فكون الزكوة زكوة لذلك الثمن الجارّ للمال لا يتحقق الا اذا اعطى

ثنا لاجل الاكتساب بثمنه وهذا واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهي بنفسها
ظاهرة في معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة في المال المعمول به كما دلّ عليه الاخبار
المستفيضة في مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو ايضا كذلك وان كان يتوهم منه
ان المراد به ما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس في محله اذ ليس معنى عمل للتجارة
اعدّ لها مع ان مجرد بيع شيء بما زيد من ثمنه ليس تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده نية
للتجارة واعدادا المال للتجارة فتحقق مما ذكر ان القول بوجوب الزكوة في محل البحث ضعيف
منفي بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما اذا اشترى للتجارة
وبظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به وباطلاق
نفي الزكوة فيه اذا كان موضوعا الشامل لما اذا طلب شيء مما اخذه لغير الاكتساب بما زيد من
ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل للكفاية بمجرد قصد التجارة بموثقة
سماعة عن ابي عبد الله عليه السلم قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال
الذي يزكى دلّت على كفاية ابتغاء التجارة بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافها الى ما يبتغى عند
تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة مشكلة والاصل دليل قوي واضعف من هذا القول
ما مال اليه المحقق الاردبيلي بعد ان تردد فيه المحقق في المعتبر وان جعل الاشبه خلافه
وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين انه لم ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال
بعقد معاوضة بل يكفي مطلق تملكه نعم قيده شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه
للتجارة ووجه ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار رأس المال كما
اعترف به في المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار ان يطلب مال التجارة برأس المال او زيادة
ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود رأس مال الا ان يقال باختصاص هذا الشرط بصورة
وجود رأس المال ودعوى المعاصر شمول رأس المال لما هو رأس المال عند المنتقل منه
كما ترى واما وجوب الزكوة في النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة فهو ايضا من حيث كونها

امور لا حصل تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم ترد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد
من شيخنا المعاصر ادام الله بقائه بذلك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة اضعف
من دعواه واما ما ذكروه من اشتراط طلب مال التجارة برأس المال فالمراد به مجموع المال
لا خصوص كل جزء حتى يقال ان النماء ليس له رأس مال نعم لو حصل النقص في قيمة العين
انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك وارد مورد الغالب
من كون التملك مقارنا للعقد والا فلو اشترى لا لغرض فلا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب
كفى وان قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة هي الامر الاختياري الموجب لحصول التملك
من حينها او من حين العقد على القولين في الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها
مملكة فلا اشكال في اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة
عدم وجوب الزكوة في هذا المال كالحج وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك
نعم لو التزم بترتيب احكام الملك عليها اعتبر القصد من حين اخذ المتاع وان قلنا بحصول الملك
من حين تلف احد العوضين ففي تعيين زمان القصد صعوبة وكيف كان فالمعاوضة في كلامهم
حيث اضافوا اليها العقد لا يشمل الفسخ ولو كان بقصد الاكتساب نعم لو كان العقد بقصد
الاكتساب ووقع على مالي تجارة ثم تفاسخا او ترادّا للعيب لم ينقطع حول التجارة ثم الشروط
المذكورة للزكوة في مال التجارة ثلثة الاول النصاب وقد ادعى عليه اتفاق المسلمين ويدل
عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين من حيث النصاب والقدر
المخرج وحول الحول ولا شك في افادتها ذلك لمن نظر فيها بتأمل يسير فلا يصغى الى استشكال
صاحب الحدائق في استفادة ذلك من الروايات ودعواه انها مطلقة ومنه يعلم ان لمال
التجارة نصاب ثان اعني الاربعين درهما او خمسة دنانير الثاني اعتبار الحول من حين
التجارة او قصدها على الخلاف وهو ايضا مما لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن
مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليها الحول فليزكها وصحيحة

الاخرى كلما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر فى مال التجارة ربح او
نماء كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال فى اعتبار حول مستقل لها اذا بلغت النصاب الثانى
والاضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يستانف الحول من حين الضم لما تقدم فى حول
السخال قال فى ك ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه
ليس باسترباح فلو نقصت الام فهى جبرها به نظر من انه كال اخر ومن تولده منها ويمكن
القول بان الجبر متفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا وربما يقال ان
وجوب الزكوة فى مثل النتاج والنماء مع انه ليس ما الاملاك بعقد معاوضة يدل على عدم
اعتبار انتقال المال بعقد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل فى اشتراط حول مستقل
للنماء باعتبار عدم عموم فيما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع للاصل سيما مع عموم
قوله عليه السلام كل شئ جر عليك المال فزكه وما ورد من انه اذا ملك مالا فى اثناء الحول فعند
تمامه زكيهما جميعا واستشهد بهما فى س على استتباع حول الفرع للاصل وفيه ان ما دل
على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من رواية ابن مسلم فان قلنا
بوجوب الزكوة فى النماء فلا محيص عن اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة
فيه وقوله عليه السلام كل شئ جر عليك المال وما بعده لا يدل على وجه الاشكال سيما بعد تقييدها
بادلة الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منها فى اثنائه ولو درهما
شيئا ولو يسيرا من جهة انخفاض السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما فى المعتبر ومن المنتهى و
يدل عليه الاخبار نعم روى انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا
وهل يشترط فى زكوة مال التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما فى المالية ام لا يشترط فيثبت
الزكوة وان تبدل اعيان مال التجارة ظاهر المحقق فى يع وصريحه فى المعتبر ذلك وهو المحكى عن
ظاهر المفيد والصدوق والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل
به وفيما يضطرب به من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد شخصه لانه بل قصد التاجر الى

صاحبه الذى يعامل به فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة فى الحقيقة متعلقة بالمال المتقلب
به فى التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة نعم مورد بعض الروايات ان المتاع الذى يبقى حولا
ان طلب براس ماله او ازيد ففيه الزكوة وظاهر اختصاص المورد سيما لاجل اختصاص مورد
السؤال لا يوجب تخصيص العمومات مسئلة اختلف فى تعلق زكوة مال التجارة بالعين
او بالقيمة فالمشهور كما قيل على الثانى والفاضلان قدس سرهما فى المعتبر ويحكى التذكرة على الاول
وتبعهما جمع من متاخرى المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين ان كان تعلقها على نحو تعلق
الزكوة الواجبة بحيث يحدث عند حول الحول مشاركة للفقراء فى العين فهذا المعنى لا يتصور على
القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما ذكرنا تقويته من ان معنى تعلقها بالعين
استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال بقصد خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما
فى الزكوة المستحبة فى ما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين وح فاما ان
يراد بهذا الاستحقاق استحقاق دفع جزء من عين مال التجارة اعنى ربع العشر واما ان يراد
استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجنى عليه الدية من قيمة العبد الجانى
حقوقهم من تركة الميت فهذه وجوه ثلثة فى كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو
بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازى ربع عشر قيمة مال التجارة فى ذمة المكلف وهذا الوجه
بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله عليه السلام فى كل الف درهم خمسة وعشرين من عمومات زكوة الاموال
وما ورد فى خصوص مال التجارة من قوله عليه السلام فى الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول فليزكها
فان تزكية المال التى تعلق بها الوجوب فى الاموال التسعة والاستحباب فى غيرها هو اخراج الزكوة
منه او ضمانه باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة فى مال التجارة فان قوله ليس فى
مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر به يدل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المنفية بدونها
واما الوجوه الثلثة فى التعلق بالعين فالاول منها قد عرفت ما يخدشه فى الزكوة الواجبة
وانه لا يتعقل فى المندوبة بقى الاخران والاظهر اخرهما لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار

كونه مالا لا باعتبار عنوانه الشخصية ككونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمامور بالاخراج منها هو
حصة من المال المقابل لها المعبر عنه بالقيمة التي لا بد ان يكون من النقدين اللذين هما المعيار
شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء وينبه على ما ذكرنا ما ذكر من قوله م في عدة روايات
في كل الف خمسة وعشرين فانه كما يدل على ان في الالف من عين المال خمسة وعشرين كما في
النقدين فكذا يدل على ان في الالف الموجود في الامتعة باعتبار تقويمها به خمسة وعشرين
من ذلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة
النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف
الظ فان وجوب اخراج ربع العشر في زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه الا ان الظ استناده الى
مثل هذه الروايات ويؤيده ما ذكرنا اعتبار النصاب بالنقدين ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة
انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول
فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين اشخاص الامتعة الموجودة في الحول وليست مشتركة الا
من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذي اشترط
بقائه طول الحول وبلوغه نصابا واعلم ان ظاهر ما دل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول هو
كون الاعتبار في تقويم المتاع لملاحظة بقاء راس المال وعدمه هو تقويمه براس المال الذي
وقع الاتجار به في اول الحول فان كان مالا حقيقيا محضا كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه
كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما ولو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال الذي
اشتري به دراهم قوم الدنانير دراهم لتعين كون راس المال الدراهم صرح بذلك في س وان كان
عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في س وك لانه المناط في معرفة مقدار مالية الاجناس و
التحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء في الحول وعدمه بالثمن الذي اشتري به مال
التجارة ان لم يكن من النقدين والا فبنفسه وتقويم مال التجارة بنقد اخر غير ما اشتري به لا يعرف
منه بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة الباقي في الحول بثلثين

دينارا فانه لا يعلم بقاء مائتي درهم الذي هو راس المال الا بعد تقويم المتاع بالدرهم وتقويمه
بالدينار لا يفيد الا اذا رجعنا وقايسنا الدينار بالدرهم ايضا واما معرفة النصاب فالظ
انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة
اذا بلغه باحدهما ولا دخل في ذلك للثمن الذي اشتري به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هي
زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله عليه السلم كل مال عملت به ففيه
الزكوة ونحو ما ورد في انه ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك فالمعتبر بلوغ راس
المال نصابا اتجه التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بنفسه حتى انه
لو كان راس المال مائتي درهم وتسعة عشر دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير
وان كانت قيمة المتاع المشتري به تبلغ اربعمائة درهم لكن الظ ان متعلق الزكوة هو مال التجارة
كما يظهر من كلمات الاصحاب وهو الكلي الباقي الى اخر الحول دون شخص راس المال وح فاذا
اشتري بمائة وثمانين درهما متاعا يسوي عشرين دينارا لكون كل دينار تسعة دراهم جرى
في الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما خطر في الذهن في اول النظر والمسئلة محتاجة بعد
الى التامل مسئلة اذا قارض القارض ح فالظ لا اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة
على المالك عند اجتماع الشرايط ولا في وجوبها في حصته من الربح اذا بلغ النصاب الثاني وحال
عليه حول من حين ظهوره وان كان في تعلق مال التجارة على الربح تاملا الا ان الظ انه يصدق
عليه انه مال ملك بعقد معاوضة لاجل الاكتساب به ولو في ضمن الاصل وقصد الاكتساب
ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل فالظ انه لا يقدح بناء على ان زمان
تملك النماء زمان ظهوره ولا يحتاج الى معرفة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل قصد
الاكتساب بالعين حتى زمان حدث فيه الربح في نفس الامر كاف نعم لو قلنا ان زمان تملك
الربح زمان تملك العين فيملك الربح بمعنى انه يظهر في ملكه لانه يملكه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة
الثمرة المعدومة بل بيعها بضميمة الموجودة بل قيل بجواز بيعها منفردة ازيد من عام فيعتبر ح

القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه وهذا القصد في المتصل يتحقق
تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بنية الاكتساب بالاصل غير واضح نعم
لو قلنا بعدم اعتبار مقارنة نية الاكتساب للتملك كما عليه جماعة فلا اشكال واما حصة
العامل من الربح فان قلنا بان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال في عدم
وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجرة العامل ح كالدين عليه لا يمنع الزكوة
وان قلنا بتملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه كانعتاق مقدار حصته ممن ينعتق عليه
اذا اشتراه من مال القراض لا الملك الحقيقي ولهذا لا يملك ربح الربح ولا يستحق من ربح
ثلثين في مثله ثم ربح عشرين في مجموع الاربعين الا ثلث مجموع الربح وهو الخمسون لا عشرة
منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على مالك وهل يكون على المالك فيه اشكال ينشأ من ان
الجميع ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتأكد حق العامل فيها وان قلنا بتملكه الحصة حقيقة
وان عدم تملك ربح الربح لموانع منها انه يلزم على ذلك ان يستحق بالشرط الذي وقع بينهما
من استحقاق حصة خاصة خلاف مقتضى ذلك وهو استحقاق الازيد فان قلنا بان الملك
موقوف على الانضاض او القسمة او الفسخ فلا زكوة ايضا وان قلنا بكون هذه الامور كاشفة
عن تملكه عند الظهور فالظ ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه غير مالك له لانه مع البقاء
للعامل ومع التلف فينعدم وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي وجوب الزكوة فيه ايضا
اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب لمقابلته بل لكون
الربح وقاية لراس المال والظاهر ان اصالة عدم طرو الخسران لا ترفع التزلزل لان معنى التزلزل
هو كونه في معرض النقص على تقدير تحقق الخسران وهو المعبر عنه بالوقاية فهي وقاية بالفعل
قطعا وان لم يكن تداركا فعليا قبل الخسران فهو ادون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من
حيث تسلطه على دفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل
من حيث الحدوث لا من حيث البقاء ولهذا لا يمنعها جواز العقود المملكة للنصاب واشتراطها

على جميع

على جميع المالك وما نحن فيه من هذا القبيل بعد حكم الشارع بان الخسارة ترد على
الربح والتزامها بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا مشتركا لان الشركة لا تمنع الزكوة انما
الكلام في تحقق الامر بالاخراج من نفس المال او بالاداء من الخارج الظ هو الاول لاطلاق
الامر بالاخراج ثم الظاهر ان زكوة حصة العامل يحسب من نصيبه لانه من قبيل المؤن
اللاحقة للمال الموضوعة من اصل الربح كما ان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يحسب
عليه من الاصل والربح بالنسبة واستغرب في محكي النهاية انها اذا اخرجت من العين فهي
كالمؤن لا يحتسب على العامل **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير وان
كان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفي وفاقا للمحكي عن جماعة من القدماء وجمهور المتأخرين
وعن الغنية الاجماع عليه وهو المحكي عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبائر انه المشهور
بينهم لمساعدة العرف والصحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام ان الفقير الذي لا يسئل الناس
والمسكين اجهد منه الذي يسئل ونحوها حسنة ابي بصير بالكاهلي ويؤيده ما ذكر ان المسكين
من المسكنة وهي الذلة فقد اخذ فيه مضافا الى الحاجة الماخوذة فيه وفي الفقير تحقق الذلة
الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر فحاصله يرجع الى
فقر مذل فهو اخص من مطلق الفقر خلافا للمحكي عن جماعة فقالوا بالعكس وكون الفقير اسوء
حالا مستدلين على ذلك بما لا ينهض حجة ثم ان المحكي عن جماعة المصرح به في شرح الاجماع
على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان بعد ما حكى عن الشيخ والراوندي والفاضل
دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر قال فان ارادوا به حقيقة ففيه منع وانما يتفقون على انهما
اذا اجتمعا كما في الاية يحتاج الى فصل مميز بينهما انتهى وحاصل ذلك كلامه انهم اذا اتفقوا
في ثبوت المميز مع اجتماعهما في الذكر فليس في صورة الانفراد ما يوجب ارادة القدر المشترك
من كل منهما اذا اطلق وقد استشكل في كفارات القواعد في اجزاء اطعام الفقراء عن المساكين
اذا لم نقل بان الفقير اسوء حالا وكذا في الوصية واختاره في الايضاح وحكى جامع المقاصد

علم الدخول في الوصية ولم يرجع في وصية الدروس شيئا الا ان الظ المستفاد من الاخبار
هو ما ادعى عليه الاجماع اذ لا ريب في شمول لفظ الفقير للمسكين حيثما اطلق وكذا الظاهر
ان المسكين اذا اطلق فيراد به الذليل بدل الفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به القليل بذل
زايد على اصل الفقر وبه يصير مسئلة المشهور بل المحكى من عامة اصحابنا عدا نادر ان الفقير
من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبي النفقة فهنا مسائل ثلث الاولى ان لا يكون
عنده قوت السنة ويدل على جواز اخذه الزكوة مضافا الى صدق الفقير عليه عرفا ولغة
مفهوم الرواية المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق عليه السلم
يقول يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة وليس
من مجرد مفهوم الوصف لورود الوصف في مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا
مانعا ويدل عليه ايضا فحوى ما سيجئ من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا
يحصل كفاية سنته وقد خالف هنا من قال بحرمة الزكوة على من ملك احد النصب في النقدين
او قيمته ومستنده ضعيف وهو نادر الثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك
ازيد من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان وهب الفقير او اعطى من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير
ويدل على تحريم اخذه للزكوة مضافا الى منطوق الرواية المتقدمة التعليل في المحكى عن العلل
بطريق حسن بابن هاشم صحيح الى صفوان بن يحيى عن علي بن اسمعيل قال سئلت ابا الحسن
عليه السلم عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل وان اعطى شيئا من قبل ان يسئل يحل
له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة فان
ظاهرها ان العلة في جواز اخذ كفاية السنة انه لو منع من ذلك بقي محتاجا في بعض السنة
فدل بمفهومه على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان ياخذ ونحوها حسنة اخرى بابن
هاشم محكية عن معاني الاخبار عن ابي جعفر عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
لا يحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له

ان ياخذها

ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف به نفسه عنها فان واجد مؤنة السنة قادر على ذلك
اذ ليس المراد القدرة على التكفف عن زكوة السنين المستقبلة والمحكية عن السراير عن
مشيخة ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يكون
عنده العدة للحرب وهو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة
غير معروف وعليه عدا ما ادعاه تبعا نسبه في المفاتيح الى ظاهر عبارة المبسوط من ان الفقير من لم يكن
قادرا على كفاية مؤنته ومؤنة من يلزم كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة عدم ارتفاع
الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظ رجوع هذا القول الى قول المش ولذا جعل في
لف المراد بالدوام السنة واحتمل غير واحد رجوع القيد الى قوله من يلزم كفايته وعلى تقدير
الظهور فالقول ضعيف الثالثة ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان شغله الاكتساب بها
فيكون ما في يده نقدا او غيره الوافي بمؤنة سنته بمنزلة الالة لصنعته وحرفته والظ ايضا جواز
اخذه للزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الاردبيلي نسبته الى صريح الاصحاب
المستفيضة منها المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل له
ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير له ان ياخذ من الزكوة قال يا ابا محمد ايربح في دراهمه
ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت
مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت فعليه الزكوة قال قلت
فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم
وكسوتهم ويبقى منها شيئا يناوله لغيرهم وما اخذه من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس
وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم
الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم يكفيه لنفسه ولعياله فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه و
عياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها
يكفيهم فلا وما عن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا

وابو بصير على ابى عبد الله عليه السلام فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال ان العباس بن
الوليد بن صبيح له دار تسوى اربعة آلاف وله جارية وله غلام يستقى على الجمل كل يوم ما بين
الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال الداران يأخذ من الزكوة قال نعم قلت وله
هذه العروض قال يا ابا محمد فتأمرنى ان آمره ببيع داره وهى عزّه ومسقط رأسه او ببيع خادمه
التى تقيه الحرّ والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او آمره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته
بل يأخذ الزكوة فهى له حلال ولا يبيع غلامه ولا جمله وصحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله
عليه السلام عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة وله عيال يحترف بها فلا يصيب نفقته فيها
ايكبّ فيأكلها ولا يأخذ الزكوة او يأخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه
ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ للبقية من الزكوة اى لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل
ماله كما فى رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر ما يستفضل منها فليأكل هو ومن يسعه ذلك
وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وفى دلالتها على المطلب تنظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة
بالشهرة غنى عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرّح به بعض وحكاه من غيره هو اعتبار
الاستنماء الفعلى فى المال المستغنى من الكفاية لا مجرّد قابلية الاستنماء فمن كان له مال لا يشتغل
بها ويكفيه استنمائه فلا يحلّ له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة فى المسئلة الثانية ومن
كان يشتغل بها ويقيه بحاصلها له الاخذ اذا لم يكفه الربح وكذا آلات الصنايع مستثنى لمن
يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذلك دار الغلّة اذا بنى على سكناها او اسكانها من غير اجرة بحيث
لا يكون باقيا على استنمائها ثم المراد عدم كفاية الربح لاجل قلة رأس المال وعدم ترتب ازيد
من ذلك الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه يملك لكونه وانفق فى بعض السنين
عدم كفاية ربحها المؤنة اللائقة بحاله فالظاهر عدّ مثل هذا غنيا وكذا الضيعة التى قد ينقص نموّ
ربحها عن المؤنة اللائقة لكن لو باع منها شيئا وانفقه كان الباقى يحصل منه عادة لولا العارض
ما يكفيه ولو جعل المدار على صدق الغنى عرفا كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة

وغيرها وكذا الفتاوى المعروفة ان القدرة على التكسب الكافى له ولعياله مخرج من الفقر
خلافا للمحكى عن الخلاف من انه نسب الى بعض اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة له ويردّه
الاخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع عن الناصريات والخلاف وغيرهما
وربما يقال باعتبار التكسب فعلا بملك الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر القدرة على التكسب
اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما له مشقة شديدة لا يتحمل عادة لادلة نفى العسر والحرج
ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان ارتكاب غيره حرج جدّا فهو كما عن المهذب البارع اصعب
من تكليفه ببيع خادمه وخدمته نفسه وبيع فرس الركوب والمشى ويدلّ على ذلك ما تقدم
فى رواية ابى بصير من تعليل عدم بيع الدار بانه عزّه وبيع الخادم بانه تقيه الحرّ والبرد وتصون
وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن المترفع بكون المدفوع زكوة
معللا بقوله لا تذلّ المؤمن فان منع المؤمن عن الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب
اشدّ اذلالا والمعتبر من الصنعة والاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه فمثل اجارة النفس
للعبادات لا يعدّ حرفة الا اذا اطمأن عادة بحصولها له عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة فاحتاج
فى زمان لا يقتدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا او كما لو ترك البنّاء عمل البناء فى الصيف
فاحتاج فى الشتاء مع عدم حصول تلك العمل له فى الشتاء ففيه اشكال من صدق الفقير عليه
وانه لا يقتدر فى هذا الحال على ما يكف به نفسه من الزكوة فيعمه ادلة جواز الاخذ ومن صدق
المحترف وذى المرة السوى عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير
عليه والا لصدق على المحبوس الغنى ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير فى الكتاب والسنة نعم
لا بأس بالصرف اليه من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لو لم ينعقد اجماع على الخلاف قوى
القول بجواز الدفع الى كل محتاج فى آن حاجته وان كان عرض له ذلك فى زمان يسير ولو بسوء
اختياره كما هو مقتضى العمومات بل ربما اختار بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب الفعلى
فى تحقق الغنى فجعل القادر على الحرفة والصنعة اذا لم يشتغل بها فعلا باختياره وان كان حين

الاعطاء قادرا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات وربما
يوهم اعتبار الفعلية وقد استفاضت النصوص بانه لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي
وان كان في بعض الاخبار ان ذيله ليس قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكن الظاهر كما فهمه
غير واحد ان المراد عدم الحاجة اليه لدخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى
اي تقدير فلا اشكال في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب
للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعيين الواجب الكفائي على من لا يحتاج
الى التكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني ولو كان طلب العلم مما يستحب
في حق الطالب فالظاهر انه لا يسوغ ترك التكسب كما في ساير المستحبات لصدق الغني والمحترف
والقادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة والاذن في طلب العلم بل الامر الاستحبابي به لا
يوجب الاذن في ترك التكسب بل طلب تركه المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما زعمه بعض مشايخنا
المعاصرين اذ [لا وجه له] تقيد عمومات تحريم الزكوة على القادر على التكسب يصير التكسب واجبا لاجل
حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا ودعوى
ان تسليم حرمة الاخذ المستلزمة لوجوب التكسب مبني على تقديم ادلتها على ادلة استحباب
ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مدفوعة اجمالا بان من المقرر في محله ان المستحب بعموم دليله
لا يزاحم عموم ادلة وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة
في نفسها متصفة بالاذن في الترك فوجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب اباحته الذاتية
او استحبابه الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف بالحرمة
لم يتصف بالوجوب بناء على تقديم الحرمة على الوجوب ولو لم نقل بها فهي كالاحكام الثلثة
الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يبقى مورد لوجوب المقدمة الا المقدمة
الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم صنعة فالظاهر عدم وجوب التعلم
ويصدق عليه انه لا يقدر على ما يكف به نفسه لان المتبادر القدرة القريبة مع انه قد لا يخلو

فقير من القوة البعيدة للتكسب ولو قصر التكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ
التتمة دفعة ودفعات ولا في عدم جواز اخذ الزائد بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز
اخذ الزائد عن التتمة ابتداء وفيه قولان من عمومات جواز اخذ الزكوة سيما المغني منها بقوله
حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو ما يملك فوق مؤنة السنة اذ لا يصدق الغني في
العرف على من ملك مؤنة السنة ولا يتقيد على ازيد منها ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء
وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله عليه السلام في
صحيحة معوية بن وهب المتقدمة ويأخذ البقية من الزكوة وقوله في رواية العلل المتقدمة انه
ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد من الامر بالاعطاء حتى الغنى لا يدل على الحمل
اذ لا يبعد ان يكون المراد اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع المؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او
قبولها في هذه السنة والا لجاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد وفساده ظاهر لكن الانصاف
انه لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب زائدا على مؤنة سنة كما هو المشهور بل حكي عليه الاجماع
من غير واحد مستدلين باخبار الاغناء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان
يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة
موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطاء مؤنة سنة الثانية في السنة
الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا ومعونة لهم عدم الفرق فاذا
دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه
في سنة مؤنتها ومؤنة ما بعدها من السنين بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطائه الزائد
يوجب جواز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه ودعوى كون ما يدفع اليه في مقابلة تتمة سنوات
متعددة لا يدفعها انها مجرد اعتبار لا يوجب تاثيرا في امتناع الشخص عن مال الفقراء بعد
ما غنى من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذ من فيه مقدار من الغنى الا مقدار الحاجة ولا يكون
الا بان لا ياخذ اكثر من تتمة سنة اذ لو اخذ تتمة سنتين فلا يجبر على التكسب في بقية السنة

الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة لها لكن الظاهر ان المجوزين لا يلتزمون بهذا فالمنع منعه
عن الصرف فى قوت الفقراء بازيد من مقدار فقره فى منعه عن ازيد من مؤنة سنة
واحدة حتى يشتغل فى كل سنة لبعضها وياخذ الزكوة للباقى ويمكن ان يكون نظر
الشهيد فى ن الى هذا حيث حمل اخبار الاغناء على غير المكتسب واعترضه فى ك
وغيره بان الحمل فرع الشاهد وقد عرفت ان الشاهد مادل على وضع الزكوة لقوت
المحتاجين ثم ان مقتضى ما ذكرنا من الفرق بين المكتسب وغيره اختصاص الحكم بوجوب
الاقتصار على المؤنة بذى الكسب القاصر والضيعة والبضاعة القاصرتين واما من كان
عنده فعلا ما يكفيه لبعض سنة فالظ جواز اخذه الزايد عن المؤنة وقد صرح فى ك
الكفاية بان ظاهر جماعة اختصاص النزاع فى جواز الزيادة على المؤنة بذى الكسب القاصر
ثم حكيا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف مسئلة لو ادعى الفقر فالمعروف قبول قوله
لاصالة عدم المال فى بعض الفروض ولاصالة الصحة فى دعوى المسلم بل اصالة العدالة
فيه ولان مطالبته بالبينة او اليمين اذلال للمؤمن منهى عنه ولانه ادعى استحقاق شئ
لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمن ادعاه ولعموم ما دل على وجوب تصديق
المؤمن مثل الخبرين الواردين فى قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ولو ورد ان المؤمن
وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه فيشمله ما يستفاد منه سماع دعوى يتعذر اقامة
البينة عليها كما يرشد اليه قوله عليه السلم فى المرئة المدعية لكونها بلا زوج ارايت لو كلفتها
البينة تجد بين لابتيها من يشهد ان ليس لها زوج وللزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات
ولاستمرار السيرة على ذلك ولما يستفاد مما ورد فيمن اهدى جارية للبيت حيث ورد انه
تباع ويؤخذ ثمنها وينادى على الحجر الا من منقطع ومن نفدت نفقته او قطع عليه فليات
فلان بن فلان وامره ان يعطى اولا فاولا حتى ينفد ثمن الجارية فان الظاهر منها من حيث
ورودها فى مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية العرزمى فيمن اتى الحسنين

عليهما السلم فسئلهما فقالا له لا تحل الصدقة الا فى دين موجع او غرم مقطع او فقر مدقع فهل
فيك احدها قال نعم فاعطياه ونحوها المروى فى الصحيح عن عامر بن جذاعة قال جاء رجل الى
ابى عبد الله عليه السلم فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال ابو عبد الله عليه السلم الى غلة
تدرك قال لا والله قال الى تجارة تؤب قال لا والله قال عقدة تباع قال لا والله فقال ابو
عبد الله عليه السلم فانت ممن جعل الله له فى اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفى اكثر هذه الوجوه
نظر لمنع كون اصالة الصحة موجبة لاثبات الموضوع الذى تعلق به تكليف الغير اعنى المخاطب
الغنى المنهى عن صرف حصة الفقراء المشاركين له فى المال الى غيرهم واصالة العدالة ممنوعة
ومغايرة المسئلة مع مسئلة الكيس واضحة وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولهذا
يكلف مدعى الاعسار بالاثبات اذا علم له اصل مال وادلة الهدى واردة فى بيان المصرف
مع ان فى بعضها فاذا اتوك يعنى الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم وهو صريح فى عدم
جواز الاعطاء بدون الفحص واما الروايتان فهما قضيتان لا عموم لهما لاحتمال حصول العلم او
الظن المعصوم من قول الشخص فالعمدة هو لزوم الحرج وما ورد فى تصديق المؤمن حيث امر
الامام عليه السلم بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وربما
ينفى وجوب البينة واليمين بوجه جعله فى الحدائق امتن الوجوه وانزهها واوجهها واحسنها
وهو ان مورد ادلتهما هى الدعاوى لا ترى المشاق من قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر
وفيه اولا ان الاستدلال ليس بتلك الادلة الواردة فى بيان ما يطالب به كل من المتخاصمين
وفيما يتسلط به المدعى على المنكر وما يرفع المنكر تسلط المدعى عليه والمقصود فيما نحن فيه
ان ثبوت فقر الشخص على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم
يقع منه دعوى وان دعواه بنفسه لا تجدى فى اثبات الموضوع كما تجدى البينة فالكلام فى
طريق اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير كما يثبت بالبينة ام لا فاختصاص ادلة
البينة بمورد الخصومة لا ينفع بما نحن فيه ولذا لو كان الشخص صغيرا او غير ملتفت للفقير لم ينفع

اليه الا بالبيّنة الّا ان نقول بمجرّد كفاية المظنّة كما هو الاقوى لتعذر قيام البيّنة غالبا فيؤدّي
اعتباره الى حرج بان كثيراً من الفقراء الا فيقتضي القاعدة وجوب الاقتصار على البيّنة واما تعذّر [بعضه]
باليمين كما حكي من الشيخ فيمن عرف له اصل مال فلم يظهر وجهه لان المعروف من موارد [اليمين]
هو ما تتوقف قطع الخصومة عليه ولذلك لا يمين في حدّ مع انك قد عرفت ان الكلام في
المقام هو في حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا الا في سماع دعواه لانّ
هذه الدّعوى ليست مما يلزم بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع ويطالب المدّعي بما يثبت
به دعواه من البيّنة او اليمين بل تسميته دعوى ليست في مقابل المكلّف بالزكوة الشاك
في فقره بل هو اشبه شئ بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد او الشاهد على شئ غير
متنازع فيه كالنجاسة والقبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى لليمين في جميع ذلك نعم
يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه بعد ما ان يكن لنا دليل على وجوب تصديق
المخبر مطلقا الا انه يصدّق الحالف مطلقا لعموم ما دلّ على انه من حلف لكم بالله فصدّقوه ومن حلف
له بالله فلم يرض به فليس من الله في شئ المعتضد بذلك من الادلّة على وجوب تصديق الحالف فيصح
انه لا يعتبر البيّنة بعده فيكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع وان لم يكن اخبار المخبر بنفسه
دليلا لا ان اليمين متوجه لاثبات الدّعوى لكن هذا الاخير والاوّل ثبت كثيرا ما يتامل في ثبوته
بقول مخبر مدّعي او غير مدّعي بمجرد حلفه فيكون قد يثبت بحجية قول الحالف وان لم يثبت بحجية
قول المخبر وهو يفتح بابا عظيما كانه معروف الانسداد عند الفقهاء فالظ ان المراد بالحلف في
هذه الروايات ولو بملاحظة ظاهر الاستحقاق في قوله لكم هو الحلف الذي تستحق به عليه
فيختص بمقام المخاصمة ثم انه لو كان مدّعي الفقر عادلا فالظ قبول قوله عند افادة الظن لانّ
حجيته في مثل المقام مما لا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيه اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط
ح في توكيل العادل في صرف الزكوة الى مستحقها وان كان هو بنفسه مستحقا في علمه ثم الظ انه
لا يجب ان يكون دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب اخباره بانها زكوة بل يكفي قصد ذلك

عند الدفع

عند الدّفع اجماعا على الظ كما يظهر من محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة
قلت اوكالصحيحة الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمّي له
انها من الزكوة قال اعطه ولا تسمّ له ولا تذلّ المؤمن ويستفاد منها حيث ان موردها من يستحيي
من اخذ الزكوة وانه لا ياخذ اذا علم انها زكوة جواز الدّفع وان كان مقرونا بما يخيّل الفقير انها
ليست زكوة ولو نصب الدّافع قراين على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيي من
اخذ الزكوة مستندا الى ما نصبه الدّافع من القول والفعل فالمعروف الحاقه بالصورة الاولى
بل عن التذكرة الاجماع عليه والانصاف ان الرواية لا تدل على الجواز لانها انما دلت على [الخفية]
في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول
الامتثال بصرف الزكوات الى الفقراء كافية في المقام مضافا الى الملاك قوله عليه السلم في موثقة
سماعة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء ويؤيد ذلك الاذن في
اعطاء الايتام والشراء لهم بقيمتها ما يحتاجون من غير توقف على قبض اوليائهم بعنوان انها
زكوة ودعوى جعل الشارع للمكلّف المزكّي ولاية في ذلك تكلّف واضح ويؤيده ايضا ما ورد
من المقاصّة منها من دين الحيّ والميت وقضاء دين الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من
ان الزكوة بمنزلة الدين وانما فرق بينهما بوجوب التعيين والتقرّب من الدافع واما من طرف
القابض فلا نعم في حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلم الرجل يكون محتاجا
فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض
افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة قال لا اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان لم
يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي
فريضة الله فلا يستحيي منها لكن الانصاف ان قوله لا تعطها اياه ليس صريحا في عدم احتسابه من
الزكوة لو اعطها وانما يدل على عدم جواز الاعطاء او كراهته ليتنزل عن استحيائه اخذ الزكوة
والترفع فيها الراجع الى الاستنكاف عما رضي الله له وعدم الرضا بما قسم الله له فلا ينافي مورد

الرواية السابقة وهو الاستحياء عن الاخذ مع تصريح الدافع قولا بانها زكوة وان لم يترفع
عن اخذ الزكوة الواقعية اذا علم بها وبالجملة فمورد الرواية الثانية من يرد الزكوة اذا علم
بانها زكوة ومورد الاولى ولو بقرينة السؤال عن جواز ترك التصريح له بانها زكوة هو
الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن حمل الثانية على الكراهة ورجحان العدول
الى غيره لا لتعارض العمومات ولا ينافى ما صرح به غير واحد وادعى في محكى التذكرة انه لا
يعرف فيه خلافا من استحباب ايصالها الى المستحيى من طلبها بل من اخذها بصورة الزكوة
لكون ذلك مذلة عند الناس وان لم يترفع نفسه عنها ولم يمتنع منها بمجرد الاطلاع عليها
ويؤيده ما ورد من دفع صدقات الانعام الى المتجملين من الفقراء معللا بانهم يستحيون
من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق في المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة
قال ومن يستحيى من طلبها توصل الى مواصلته روى ذلك ابو بصير انتهى ثم ان حاصل صور
المسئلة خمس **احديها** ان يدفعها الدافع على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلام ويأخذها
القابض كذلك ولا اشكال فيها **الثانية** ان يدفعها الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام لكونها
زكوة ويأخذها القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا **الثالثة** ان يدفعها على قصد الزكوة
بعنوان الصلة والهدية ويأخذها القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيها ولا في استحبابها
من جهة استحياء الفقير المتجمل من ان يطلع عليه احد لكونه ممن يحسبهم الجاهل اغنياء من
التعفف **الرابعة** الصورة بحالها ولكن يأخذها القابض بالعنوان الذى دفع اليه فان كان
ممن لا يمتنع عنها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى العمومات الجواز بناء على ان قبض الزكوة
ليس كالقبول الفعلى للعقود المعتبر فيه المطابقة للايجاب الحاصل بالدفع بل المقصود وصول
تملكه على اى نحو كان ليتحقق للمعطى امتثال اوامر الايصال والدفع والصرف وان لم يمتنع اذا
اطلع على كونها زكوة فهذا هو الذى دلت الحسنة على النهى عن اعطائها فان حملنا النهى
على كراهة الدفع اليه او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما جعله له كما ورد ان

تارك الزكوة وقد وجبت له كمانعها وقد وجبت عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهى
تعبدا لحكمة حرمان ذلك الشخص لعله يتنزل عن الاستنكاف ويرضى بما قسم الله او للعقوبة
على الصفة المذكورة فلا اشكال ايضا للجمع بين الحسنة والعمومات باحد الوجوه المذكورة ولو
خليناها على ما يظهر منها سيما قوله عليه السلم فان لم يقبلها على وجه الزكوة فالحق انه يعتبر في قبض
الزكوة قبولها على انها زكوة اشكل الامر في هذا القسم من الصورة الرابعة بل القسم الاول
منها لان المفروض اشتراك القسمين في وقوع القبول على غير وجه الصدقة وان امكن الفرق
بينهما بان القابض في القسم الاول حيث انه لا يأبى عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع
اليه على وجه مطلق التملك وان صرح الدافع بكونها هدية لكن الغالب وجود احتمال الصدقة
بل امارتها ايضا فهو يقصد التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة القبول لو فرض
القول به في الزكوة بخلاف القابض في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك
على وجه الزكوة **الخامسة** ان يدسها في مال الفقير من غير اطلاع للفقير ومقتضى بعض ما يستفاد
منه ان المقصود الوصول الى المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين هو الجواز الا انه يشكل من
جهة عدم تملك الفقير له من غير اختيار فان لم يتلف فهو مال المالك وان اتلفه اجنبى فعليه
الضمان ويبقى في عهدة الزكوة وان اتلفه الفقير فيشترط مقارنة النية لتملك الفقير او وكيله
فان تحقق فهو والا كان كتسليط الغير على اتلاف ماله بالعقود لا يستحق عليه عوضا **مسئلة**
لو دفع زكوته الى شخص فبان انه غنى فالكلام تارة يقع في حكم الاخذ وتارة في حكم الدافع اما
الاخذ فان كان عالما بكونها زكوة فهو محرم عليه ضامن لما بيده مع بقائه وقيمته مع تلفه لان
التمليك انما وقع على المال بعنوان كونه زكوة وعلى الاخذ بعنوان انه فقير والمفروض ظهور فساد
هذا التمليك المقيد فيشبه العقد الفاسد الذى لا يبقى الاذن المتحقق في ضمنه وكذا
الكلام في كل اباحة او تمليك تعلق بمال او شخص مقيد صريحا او بالحيثية التقييدية بقيد
انتفى عن موضوعه ولو بحكم الشرع وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة حتى فيما اذا كان

جاهلا بالحكم وكان الدافع عالما لان الغرور لا يتحقق بالجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل
ومورده في الجهل الموضوعي لتلبيس الغار عليه وان كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت
العين باقية وجب ردها وردّ ما يتبعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع
في هبته وعدمه لان الهبة عنوان آخر والكلام هنا في ان الاخذ لا يملك المدفوع ولو
مع الجهل لا انه هل يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلّم التملّك فلا ريب في عدم
جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب في الهبة فلا يجوز الرجوع فيها مطلقا من غير
تفصيل بين افراد الواهب نعم صرّح في المعتبر كما عن المنتهى بعدم الارتجاع مستدلا
في الاول بان الظ انه صدقة وفي محكي الثاني بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما
نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه على وجه الصدقة الواجبة
التي لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المالك الى الشخص على وجه واحد في صورتي
علم القابض وجهله فاذا حكم بالارتجاع مع العلم فلا وجه لنفيه مع الجهل نعم لو ادّعى القابض
الجاهل انها كانت صدقة او هبة لازمة وادّعى الدافع كونها زكوة وان دفعها فاسد فهي
مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض واعترافه بما
يدّعيه الدافع نعم ربما يقال في تلك المسئلة بتقديم قول القابض لانه يدّعي الصحة و
الدافع يدّعي الفساد مع امكان ان يقال بتقديم قول الدافع لانه ابصر بنيّته بل هو المتعين
اذا لم يكن القابض منكرا لما يدّعيه الدافع بل كان شاكا يتبع تكليفه في وجوب تصديق
الدافع وعدمه فان الظ انه مكلف بتصديق الدافع واما الكلام في حكم الدافع من حيث
الضمان والعدم اذا تعذّر ارتجاع المدفوع فهو انه ان كان الدافع هو الامام عليه السلم او نائبه
الخاص او العام او وكيلهم فالظ عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم ماذونين من المالك
الحقيقي ومن طرف الفقراء في هذا الدفع الخاص فلا يترتب على التلف الحاصل من دون تفريط
منهم ضمان مع ان الضمان لو كان ففي بيت مال المسلمين فيكون الغرامة ايضا من مال الفقراء فتأمل

والعزم كالمزعوم ماذونون في دفعها الى من يحتمل ان يظهر عدم استحقاقه والاجود الاعتماد
على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في براءة
ذمته من الزكوة لايصالها الى يد وكيلهم فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه
اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى اعتمادا على مجرد دعوى
الفقر واما الزعم بعدم المال والاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة
اشتغال الذمة وعموم ما دلّ على انها كالدين مضافا الى مقتضى قاعدة الشركة في العين و
على ان الموضوع من الزكوة في غير موضعه بمنزلة العدم وما دلّ على وجوب اعادة المخالف زكوته
معللا بانه لم يضعها في موضعها مضافا الى خصوص مرسلة الحسين بن عثمان عمن ذكره عن
ابي عبد الله عليه السلم في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا تجزي
عنه لكن في حسنة حريز بل ابن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث قال
قلت له رجل ادّى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال
نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى
اهلها لما مضى قال قلت له فانه لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب
واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ان اجتهد فقد برئ وان قصّر في الاجتهاد في الطلب
فلا لكن يمكن ان يقال ان الرواية كما فهم في ك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل لعدم التمكن
من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا تدل على الحكم في شيء وعلى تقدير دلالتها على الدفع الى غير
الاهل جاهلا فنقول النسبة بينها وبين المرسلة المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال
عن صورة اشتباه مصاديق اهل الزكوة ففي مادة اجتماعهما وهو الاشتباه في الاهلية من حيث
الفقر مع الاجتهاد يرجع الى الاصل والعمومات المتقدمة مضافا الى ان ظاهر الرواية الاشتباه
فيما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد من كونه مؤمنا
فقيرا بل عادلا لا انه اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم

كما هو محل كلام الاصحاب وح فلا يبعد الحكم بالصحة فى مورد الرواية مع الاجتهاد والقصور
لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة فادى
الزكوة لغير العدل ولم يعلم بعد ذلك خطاء اجتهاده فانه يمكن الحكم بالاجزاء هنا دون ما
اذا اجتهد فى الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم التفرقة بين انكشاف الخطاء
فى الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل
من حيث اعتبار الايمان وعدمه لانه هو الذى كان خافيا فى ذلك الزمان على كثير حتى يسئلوا
عنه واكثروا من السؤال لا الفقر فان اعتباره فى مستحق الزكوة كالضرورى بين الخاصة و
العامة فحكم الامام عليه السلام بعدم وجوب الاعادة فى غير الفقير لا يدل على عدمه فيه فالمرسلة
المتقدمة الواردة فى خصوص الفقير سليمة من المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا عن العمل
بالحسنة الظاهرة فى غير الفقر وظهورها فى الشبهة الحكمية غير مضر بعد العلم باتحاد مناط
الاعادة فى الشبهتين وهى مخالفة الواقع المعبر عنها فى المستفيضة بوضعها فى غير موضعها
مضافا الى كون الشبهة الموضوعية اولى بالمعذورية اذ الجهل بالحكم المذكور اعنى اعتبار الايمان
فى مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام عليه السلام او الى من سمع واحد منه لا يخلو عن
تقصير وان اجتهد فى الطلب وبهذه الحسنة يخصص عموم ما دل من التعليل السابق فى
الاخبار الواردة فى اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطى فى ازالة الشبهة كما هو
صريح مورد الروايات فان المخالفين انما يعطون الزكوة فقرائهم ومعلوم ان ذلك عن تقصير
منهم واما بناء على ظهورها فى الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر من الرواية اشتباه
الموضوع من غير جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان
يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد او بحصول المظنة فى كون الشخص اماميا سيما فى ازمنة
صدور هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع
بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يكن العمل بها مسبوقا بالاجتهاد والحاصل انه لا مناص من حمل

الرواية

الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملتها على الشبهة الموضوعية
او على الشبهة الحكمية فحصل الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة
المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به بالاجماع المركب كالهاشمية
وكونه واجب النفقة او عبدا فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكى عن الشيخ والاكثر بل ظاهرهم
الاجماع عليه وان احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه للحسنة المتقدمة المتممة فى غير
موردها بالاجماع المركب والاولوية ودلالتها على التفصيل بين صورتى الاجتهاد وعدمه لا
يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية التى يعتبر فى جواز الاقدام معها الاجتهاد والفحص
من الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة الرجوع الى الاصول فى نفى الهاشمية والرقية ونحوهما من الموضوعات
المشتبهة ثم ان المحكى عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا ما لو انكشف كونه
عبدا للمعطى فالحق ولو ظهر ان المدفوع اليه عبده فكظهور الغنى لان يكون عبده فانه لا
يجزى لعدم الخروج من ملكه انتهى وتنظر فى هذا الاستثناء المحقق والشهيد الثانيان و
صاحب ك نظرا الى اشتراك وجه الاجزاء فى الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما
استفيد من الادلة ابتناء التكليف به على الظاهر كالصفات المعتبرة فى المستحق واما اصل
التكليف بعناوين الدفع والاخراج والصرف الظاهرة بل الصريحة بملاحظة الاشتراك فى العين
فى الاخراج الى الغير والتمليك فالمراد فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد الطريق ظاهرى بل طريقيه
الاعتقاد الذى لا يغنى بنفسه من الحق شيئا ولذا لو قال المولى اضف علماء فاضاف مظنون
العلم او مقطوعها ثم تبين الخلاف امكن القول بالاجزاء بخلاف ما لو ضربه او خلعه او فعل
به غير ذلك باعتقاد انه المامور به فان الحكم بالاجزاء هنا لا يخلو عن بشاعة جدا والحاصل ان
الشارع جعل المدار على الظاهر فى اوصاف المستحق لا فى اصل تمليكه هذا ولكن الانصاف انه
ما ذكروه لم يجز الاعتماد فى صورة الشك فى كونه حرا او عبدا له على اصالة الحرية لان الشك
يرجع الى ان دفع الزكوة اليه اخراج لها عن ملكه الى ملك الفقراء ام لا فلا يجوز الدفع لا ان

هو التمليك المشكوك فى تحققه فيما نحن فيه فكما ان وصف حريته له طريق شرعى ظاهرى
وهو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت فى الحقيقة باصالة الحرية
التى هى الطريق الشرعى هو اثار الحرية التى منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص
من القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق الظاهرى المقرر للموضوع والحكم
فالتحقيق ان يقال انا اذا بنينا الحكم بالاجزاء على قاعدة اقتضاء امتثال التكليف الظاهرى
الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف الخطاء فى الصغرى فقط او فيها وفى التمليك الواقعى
لكن الظاهر ان مبنى حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر من تعلق التكليف بتمليك من اتصف
بهذه الصفات هو تمليك من هو على ظاهر هذه الصفات ولو بالطرق الشرعية والاخراج
اليه فالمراعى فى التمليك والاخراج الواقع فى الصفات الظاهر المستند الى طريق شرعى فمن
اعطى من هو على ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف الواقعى الاولى واما دفع شئ الى الشخص
باعتقاد انه اخراج فتظهر عدم كونه اخراجا فليس من هذا الباب اذ لم يقل الشارع افعل ما هو
اخراج فى ظاهر الشريعة نعم لو ثبت قاعدة اجزاء التكليف الاعتقادى مطلقا او بشرط الاستناد
الى طريق شرعى من الواقع عند انكشاف الخطاء ثبت الاجزاء هنا ايضا ويدل على ما ذكرنا
من بنائهم استدلال العلامة فى لف على الاجزاء بانه كان مامورا بالدفع الى من يظن فيه
الوصف واستدلال المحقق فى المعتبر عليه بان الدفع واجب فيكتفى فى شرطه بالظاهر تعليقا
للوجوب على الشرط الممكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء المكلف به الظاهرى عن الواقعى
لان مبناه على تعلق الطلب الواقعى بمظنون الصفة وتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب
الدفع الى المستحق الواقعى وانما اكتفى بالظن فى مرحلة الظاهر فوجوب الدفع الى مظنون
الصفة حكم ظاهرى كالصلوة بالطهارة المظنونة لا ان وجوب الدفع فى الواقع معلق
على مظنون الصفة وقد تبين فى محله ان الحكم الظاهرى بعد انكشاف خطائه لا يجدى عن
امتثال التكليف الواقعى المتوجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطاء مع ان المقام مقام برائة

الذمة

الذمة من مال الغير لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير اللهم
الا ان يقال كما اشرنا سابقا بان الحكم الوضعى هنا تابع للحكم التكليفى فاذا سقط التكليف
برئ الذمة من حق الفقراء فالعمدة اصالة عدم سقوط التكليف للاستصحاب وعمومات
اصل ذلك التكليف

الخامس من مصارف الزكوة التسبيب الى فك الرقاب
اما مطلقا كما عن المفيد والحلى والعلامة وولده وغير واحد من متاخرى المتاخرين للاخبار المطلقة
مثل موثقة ايوب بن الحر الحكية عن العلل قال قلت لابى عبد الله عليه السلم مملوك يعرف
هذا الامر الذى نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان هو مات
وترك مالا فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشترى بسهمهم قال وفى رواية اخرى اشترى
بمالهم ونحوها ما دل على جواز اشتراء الاب من الزكوة واعتاقه ويمكن حملها على ما سيجئ
من اعتبار كونها فى شدة ولو باعتبار كون العبد مؤمنا فى معرض البيع على المخالفين واما
فى رقاب خاصة والمتفق عليه منها على الظاهر اشياء احدها المكاتب العاجز عن اداء مال الكتابة
لمرسلة ابى اسحق المعتضدة او المنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والمبسوط والغنية
وغيرها عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الصدقة ان الله
عز وجل يقول فى كتابه وفى الرقاب ومقتضى الرواية ان الزكوة تصرف فى اداء مال الكتابة من
غير تفرقة بين اعطائها بيد العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظ
من الرواية بل الاية ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا مطلقا فلو لم يؤدها فى مال كتابته لتحقق
البرائة بوجه من الوجوه فالظ انها ترتجع منه كما اختاره فى المعتبر فى معنى ادائها فى مال الكتابة
صرفها فيما استعان به على الاداء لانه صرف فى فك رقبته كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو
اداها فى مصرف فلا يبعد ارتجاعها ممن وصل اليه لانه نقل اليه بغير حق والمحكى عن الشيخ
التملك بمجرد القبض فلا يرتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها
على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظ اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل مال الكتابة

فلا يكفي مجرد علم وجود معتده فعلا خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية وظاهر مثل الشرايع
ولعله للعموم وفيه نظر **الثاني** العبيد تحت الشدة فيشترون من الزكوة ويعتقون بالاجماع
المحكي حد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة
يشتري منها نسمة ويعتقها قال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان
يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظاهر مرادفة الضرورة للشدة ومصداقها
موكول الى العرف وحكي عن بعض ان اقلها ان يمنع من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في
الملاق هذا الكلام ولعله اريد به الدوام على ذلك ونية الزكوة مقارنة لدفع الثمن او العتق
كما في ضه وفي لك وحواشي النافع عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف
الزكوة والظاهر من قوله في التعليل الاتي انه اشترى بمالهم ولو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة
ولو مات بعد العتق فميراثه عند علم من عدا الامام له عليه السلم للعمومات ويحتمل للفقراء العموم
التعليل الاتي في رواية عبيد بن زرارة ولموثقة ايوب المتقدمة بعد تقييدها برواية ابي بصير
المذكورة قال في المعتبر لو مات العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة وعليه علماؤنا
ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظ استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به في نكت الارشاد
وقال في لك واما التفصيل بانه ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام وان اشتري من سهم
الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب **الثالث** شراء العبد وان لم يكن في شدة
بشرط عدم المستحق نسبه في المعتبر الى فقهاء اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل
عليه مضافا الى العموم الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل اخرج
زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريد فاشتراه
بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت
فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه قال يرثه
الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما تضمنته ذيل الرواية من

ارث الفقراء له لا يتقيد بما اذا نوى اشتراءه من الفقراء ونوى اعتاقه عنهم حتى انه
لو اشتري من سهم سبيل الله مثلا ينبغي ذلك اذ الظاهر ان التعليل المذكور وحكمة الحكم
مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من ان اصل الزكوة موضوعة لقوت
الفقراء وانها نصيبهم الذي جعله الله في اموال الاغنياء وان الزكوة مال الفقراء كما
عرفت من رواية ابي بصير ثم ان المحكي عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص
الفقراء نعم صرح المفيد فيما حكي عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية ويمكن حملها بقرينة
التعليل بالاشتراء بمالهم على كون الميراث زكوة موضوعة لقوت الفقراء كاصل ثمن
العبد والشاهد الصريح على الحمل موثقة ايوب المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق
في القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظ انه كذلك كما يستفاد من جماعة
وحكي عن بعض الاقتصار على الاولين والظ انه لكونهم في مقام بيان المصرف الخاص الجامع
لسائر المصارف لتحصيل البسط الراجح او الواجب والمفروض تقييد العتق في الصورة بصورة
عدم المستحق **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال في جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة
وانما الكلام في مواضع **الاول** انه لا اشكال في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان
متمكنا منه حيا او ميتا لم يقض عنه والدليل على اشتراط ذلك مضافا الى الاجماع المحكي من
جماعة الاخبار الاتية بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح
به في كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكي عن اخرين اعتبار الفقر فيحتمل ان
يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالنسبة بين الغارمين
والفقراء عموم من وجه ثم ينافيه ظاهر المحكي عن الشيخ من ان من وجب عليه العتق في كفارة
يعطى لفقره فيعتق فان ظاهره ان مجرد اشتغال الذمة بالاعتاق عليه فقر يوجب الدخول
تحت اول الاصناف الثمانية الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما احتمله في شرح
ضه ويحتمل ان يراد بالفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء

فقيرا او مسكينا ولذا يعطى من الخمس لو كان هاشميا ويكون مقابلة الغارمين للفقراء ح باعتبار
خصوصية جهة الفقر وانه قد يكون الغارم مثريا وقد يقتضى عنه بغير اذنه فلا اشكال هنا
ح الآن ظاهرهم ان الفقر هو العجز عن مؤنة السنة وان القادر على ما يكفيه غير فقير ولذا
ذكر بعضهم كالشهيد الثانى والميسى فى تعليقه على الارشاد بل والمحقق فى المعتبر وصاحب
المدارك ان الغارم فى المعصية يعطى من سهم الفقراء اذا كان بصفة الفقراء اذ على تقدير
كون الغارم اخص مطلقا لا معنى لاشتراط كونه فقيرا ونحوهم المحقق الثانى فى مسئلة اعطاء
العاجز عن الكفارة الواجبة عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا مع ان الغارم اذا كان فقيرا لا بمعنى
اجتماعهما مصداقا بل بمعنى ان الغرم سبب للفقر الحقيقى الذى هو احد مصارف الزكوة
نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم فى المعصية فى الروايات مع كونه مستحقا لاجل
فقره ودعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم
انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك انهم صرحوا فى تعريف الفقير بانه
من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين فى مؤنة السنة كما يشعر به عطف
مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح به فى رواية ابى بصير المتقدمة فيمن يربح من دراهمه قوت
عياله ونصف القوت واصرح منها مرسلة المقنعة المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب فى
تعريف الفقير والغنى فى زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا
وان كان غارما ويجب عليه الفطرة ايضا وايضا صرحوا بجواز اغناء الفقير دفعة من سهم
الفقراء وان الغارم لا يعطى ازيد من الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه
زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء وايضا فقد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم
الفقراء معللين له بعدم الفقر بعد وجوب نفقته على الرجل وانه يجوز الدفع اليه من سهم
الغارم اذا كان غارما ولا ريب ان هذا التعليل يقتضى اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة
لانه الذى يزول بانفاق الغير عليه ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان العلامة قدس سره مع انه صرح فى

المنتهى

المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر استقرب فى النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان
عنده ما يفى بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا واوضح منه فى التاييد ما عن المحقق
من منع جواز ذلك معللا بانه غنى لا يحل له الصدقة ويمكن الاستشهاد له بما عن مستطرفات
السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابى ايوب عن سماعة قال سئلت ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشئ يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى
ياتيه الله بالميسرة فيقضى دينه او يستقرض على ظهره فى جدب الزمان وشدة المكاسب
او يعطى بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضى بما عنده ويقبل الصدقة وكيف كان
فاجراء احكام الفقير الذى هو اول الاصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان
مالكا لقوت السنة مشكل جدا فالظاهر ان المراد بالفقير الماخوذ شرطا فى الغارم هى الحاجة
الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا لا التمكن الشرعى
فان من له مستغل لا يزيد عن مؤنة سنته يجب عليه شرعا اداء دينه ببيع ذلك المستغل مع
انه عاجز عرفا عن اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز
الدفع الى من كان عنده ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظاهر ان الغارم يشمل من استقر فى ذمته
المال لا بعوض صار اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال فى المعتبر ان من وجب
عليه كفارة ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشترى به رقبة ويعتقها وروى ذلك
على بن ابرهيم فى تفسيره عن العالم عليه السلام ثم قال وعندى ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد
ابراء ما فى ذمة المكفر انتهى وغرضه من كونه اشبه بالغارم ليس انه ليس بغارم حقيقة بل
مقصوده ان ما يدفع اليه اشبه بسهم الغارمين لان المقصود ليس مطلق سد خلته بل
خصوص اخلاء ذمته ويؤيده ما ذكرنا رواية العرزمى لا تحل الصدقة الا فى دين موجع او
غرم مفظع او فقر مدقع ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات فالظاهر انه لا يعتبر
وقوع اسبابها فى غير المعصية بل لو كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث اليمين او قتل

الصيد ولو عمدا او اتلاف مال عمدا فانّه جاز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط
العدالة لاطلاق الغارم واختصاص المقيد بما اذا استدان في المعصية وانفق فيها فلا يشمل
ما اذا كان سبب الضمان معصية الآن نفهم العموم بتنقيح المناط او اعتمدنا في الحكم بالتقييد
على وجوه اعتبارية ذكروها من كونه اغراء بالقبيح وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية
سببا لها ويظهر مما ذكرنا من عبارة المعتبر عدم الاشتراط في هذا القسم من الغارم حيث ذكر
ما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم الغارمين في مضمون رواية القمي في تفسير الرقاب بانهم
قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان **مسئلة** المشهور كما قيل
انّ سبيل الله يشمل جميع سبيل الخير وقد حكى ذلك صريحا عن الاسكافي والشيخ في ف وط
وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين والعليين وجمهور متاخري المتاخرين
بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي والعرفي
وخصوص المستفيضة الواردة في المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم عليه السلم قال في
سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين ليس عندهم
ما يحجون به او في جميع سبيل الخير فعلى الامام ان يعطيهم في مال الصدقات حتى يقوون على الحج
والجهاد والمروي عن الفقيه عن ابن يقطين عن ابي الحسن الاول عليه السلم يكون عندي المال
من الزكوة فاحج به مواليّ واقاربي قال نعم لا باس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي
عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها
المروي عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم ومثل ما ورد في من اوصى في سبيل الله
من انه يصرف في الحج معللا بانّي لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكي عن المفيد وسلار وصاحب
الاشارة والشيخ في النهاية فخصّوه بالجهاد لتبادره من اللفظ ولبعض ما ورد فيمن اوصى في
سبيل ثم انه قد استثنى جماعة منهم الشهيد والمحقق الثانيان من الموضوع المذكور ما يكون
معونة لغني قال في لك ويجب تقييده بما لا يكون معونة لغني مطلق بحيث لا يدخل في شيء

من الاوصاف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر او كونه ابن السبيل او ضيفا والفرق
ح بينهما وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها من حيث كونه فقيرا ويعطى لكونه في
سبيل الله انتهى ولعلّه لما ورد من انّ الصدقة لا تحلّ لغني حيث انها تعارض مع اطلاقات
سبيل الله بالعموم من وجه فيرجع الى عموم ما دلّ على اختصاص الزكوة بمصارف الفقراء مثل
قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وما دلّ على شركة الفقراء المستضعفة لعدم جواز صرفها
في غيرهم خرج منهما ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين ويبقى الباقي وفيه
انّ ظاهر عدم حلية الصدقة للغني عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق
الفقير بل الاستحقاق المطلق بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء وان العاملين انما يعطون
من مال الفقراء على وجه الاستحقاق المطلق والتملك بازاء جمعهم لذلك المال فليس استحقاقهم
المطلق لحصته من الزكوة الا متفرعا على استحقاق الفقراء لجميعها واما المؤلفة فاستحقاقهم
المطلق ايضا لمصلحة ترجع الى الفقراء وان لم نعتبرهم فبقي ممن عدا الفقراء الغارم وسبيل الله
وابن السبيل ولا ريب انهم ما يستحقون الزكوة استحقاقا مطلقا على حد استحقاق الاربعة
السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص ترتجع منهم لو فات ذلك المصرف
او صرفوها في غيرها على ما تقدم في الغارم والعامل وسيجيء في ابن السبيل فاعطاء الغني ليصرفه
في سبيل الله من هذا القبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وانّ الله شرك بين الفقراء
والاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك مما ظاهرها بل صريحها
عدم جواز الدفع الى غير الفقير لا مجرد عدم تملك غير الفقير لها فهي مخصصة بعموم ادلة سبيل الله
نعم يستفاد من مرسلة القمي المتقدمة اعتبار حاجة المدفوع اليه في تحصيل ما يفعله لكن
الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز في المجاهد مع عدم اعتباره فيه
اتفاقا وجعل هذا من قبيل العمل بجزء الرواية وطرح جزئها الآخر بعيد جدا بل يمكن حملها
على بيان التمثيل وذكر المصرف الاهم من باب المثال فالاولى الاستدلال بوجه آخر مثل قوله عليه السلم

لا تحل الصدقة لغني بالتقريب الذي ذكرناه اخيرا من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للصرف
الذي لا يحتاج فيه اليها فاعطاء الغارم والمكاتب والحاج القادرين على المعيشة العاجزين
عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل المعيشة
ويحل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه ايضا ما ورد في احكام الارضين من ان الامام
يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون به فان ظاهر هذا الكلام عدم حصول الغنى
قبل دفع الزكوة والا لم يكن الاستغناء بها فتم وما ورد في اعتبار العجز عن اداء الدين في
اعطاء المديون الحي والميت والمنع من اعطاء القادر عليه ففي حسنة زرارة بابن هاشم قال
قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في
دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه
عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من
دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه فان المنع المطلق ظاهر في عدم جواز
الدفع اليه ولو من سهم سبيل الله والا لما وجه المنع مع وجود سبب الجواز ودعوى اعتبار
حيثية الغارم في المنع فاسدة اولا لخلو الكلام عن الاشارة اليها وثانيا بعدم الفائدة في المقا
الحكم بالمنع مقيدا بحيثية مع وجود حيثية اخرى مستقلة في سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع
من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة في جواز الاكرام
حتى مع الفسق هذا مضافا الى استمرار السيرة على النكير على من صرف الزكوة في معونة الاغنياء
كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم ان ما ذكرنا من اعتبار الاحتياج في ذلك
السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث ان نفس الاعانة من
السبل واما اذا قصد ان يشترك بماله مع الفاعل ببدنه فالظ عدم اعتبار الاحتياج هنا لان
الانفاق على ذلك الفعل بمنزلة الانفاق على بناء المساجد والربط فصرف المال في مؤنة الزائر
لتحصيل الزيارة التي من سبيل الخير كصرف المال في الات البناء ونفقة العملة للبناء الذي يبني

قوله من جميع الميراث
اي لا من خصوص الثلث

المسجد تبرعا بقصد القربة فهو ماخوذ بعمله وهذا بماله ولا يخفى على ادنى متامل ان هذا
لا ينافي ما دل على حرمة الصدقة على الاغنياء لان المزكي لم يصرف الصدقة الا في تحصيل جهة
خاصة كان لفعل الغني مدخل فيها وليس تصدقا على الغني ولذا لو فضل من مؤنة العمل
شئ يجب رده الى المزكي وصرفه الى مصارف اخر الزكوة والحاصل ان السبيل المصروف
فيه الزكوة قد يحصل نفس اعانة الغني لانه من الامور الراجحة وقد يحصل نفس الفعل والذي
اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول لا الثاني ومن هنا يعلم ان حكمهم بانه يعطى الغازي من الزكوة و
ان كان غنيا انما ينافي ما دل على عدم حلية الصدقة للغني اذا كان الدفع من باب معونة
الغازي واما اذا كان من باب حصول دفع العدو والحاصل من مال المزكي وبدن الغازي فليس
فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي على الوجه الثاني الذي جوز
في الغني لانه ليس تصدقا عليه بل هو اشتراك معه في ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبل
قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة على بني هاشم دلت على حرمة تقلبهم وتصرفهم فيها لانها
اوساخ الناس اعلمنا بكونهم كالاغنياء وواجبي النفقة في ان الحرام هو سد خلتهم من الزكوة
هذا لكن الاظهر حرمة صرف الزكوة بتوسطهم الى سبيل باشروه بابدانهم فالمانع هو ما ذكرنا ولذا
لا يعطون من نصيب العاملين ولا الغارمين مع ان مالكي قوت السنة وواجبي النفقة يعطون
من هذين النصيبين **مسئلة** لا اشكال في عدم اجزاء دفع الزكوة الى مخالفي الامامية
في الاعتقاد ودعوى الاجماع بها كالنصوص مستفيضة وعلل في بعض الاخبار المنع من اعطاء
الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ثم انه لا اشكال
في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة وان كان المحكي عن جماعة اطلاق المنع وفي ذلك ولك
الحاق بعض افراد سبيل الله ولعلهما ارادا مثل الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس مرادهما ما
لو كان المصرف غير متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر وغيرهما مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان
كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا للاستثناء من عبارة الشرائع وفي كلام

بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله من الغنية الحاق العاملين بالمؤلفة
وينسب الى ظاهر الشرايع والنافع والتبصرة والرسالة الغرية اختصاص هذا الشرط بالفقراء
والمساكين والتحقيق ان يقال ان ظاهر اخبار المنع هو النهى عن سد خلة المخالفين بالزكوة
فلا فرق بين الفقراء والمساكين والغارمين وفى الرقاب وابن السبيل وفى سبيل الله اذا
جعل السبيل نفس اعانة المخالف التى هى فى نفسه من الراجحات من باب ان على كل كبد حرى
اجرا اما المؤلفة فلا ريب فى عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان اعطائهم ليس
من باب الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا بناء على اشتراط العدالة
كما ادعى الاجماع عليه ولو فرض القول بعدمه فالظ انه لا باس باعطائه لانه فى معنى الاجرة و
ليس لمجرد الاعانة وسد الخلة ولذا يعطى مع الغناء واما فى سبيل الله فقد عرفت المنع من
اعانتهم وسد خلتهم من الزكوة واما اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذى هو السبيل فان
كان ذلك الفعل مع مباشرة المخالف له سبيلا وقربة بان لم يكن من العبادات بل كان من الامور
المحصلة للغرض من اى فاعل صدرت كالغزو ودفع الخوف من طرق المسلمين ونحو ذلك
فالظ انه يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو الذى صرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد
والفاعل له بمنزلة الالة والاخبار المانعة انما تمنع عن صرف الزكوة الى المخالف ووضعها فيه
وفيما نحن فيه لم يوضع الا فى تحصيل الفعل المذكور من الخارج وهذا ظاهر لمن تدبر الاخبار و
تأملها تأملا قليلا وقد مر هذا ايضا فى اعتبار الفقر فى سهم سبيل الله ومما ذكرنا يعلم ان ما ذكرنا
لا ينافى الحصر فى قوله عليه السلم انما موضعها اهل الولاية كما لا ينافى قوله عليه السلم لا تحل الصدقة لغنى
ما تقدم منا من جواز دفع حصة سبيل الله الى الغنى اذا قصد الدافع صرفها فى الفعل الذى وجد
منه ولوحظ الفاعل فيه بمنزلة الالة قال الشهيد فى نكت الارشاد عند قول المص ولم يرد و
يشترط فى المستحقين الايمان والعدالة ان فى جمع المستحقين بصيغة من يعقل فائدة وهى ان
سبيل الله عنده جاعله للعموم لا يتصور فى موارده اشتراط الايمان ثم ان ظاهر اطلاق معظم الاخبار

وكثير

وكثير من الفتاوى كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال ففى صحيحة
اسمعيل بن سعد عن الرضا عليه السلم قال سئلته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا
زكوة الفطرة خلافا لما حكى عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف اذا لم يجد
المؤمن المستحق لها لان الاخبار المانعة حتى صحيحة ابن سعد الشاملة بصورتى وجدان المؤمن
وعدمه مقيدة بما دل على جواز دفع الفطرة كرواية يعقوب بن شعيب قلت فان لم يجد من يحلها
اليهم يعنى اخوانه واهل ولايته قال يدفعها الى من لا ينصب له وموثقة الفضيل عن ابى عبدالله
عليه السلم قال كان جدى صلوات الله عليه يعطى فطرته الضعفة ومن لا يتولى وقال ابى هى لاهلها
الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض وموثقة اسحق بن عمار عن ابى ابرهيم
عليه السلم قال سئلته عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتى من فقراء جيرانى قال نعم الجيران
احق بها لمكان الشهرة ورواية مالك الجهنى عن ابى جعفر عليه السلم قال سئلته عن زكوة
الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا وصحيحة ابن يقطين المروية عن
الفقيه قال سئلت ابا الحسن الاول عن زكوة الفطر ايصلح ان تعطى الجيران والظؤورة ممن
لا يعرف ولا ينصب قال لا باس بذلك وفى الاعتماد على الروايات المذكورة فى تقييد الاخبار و
معاقد الاجماعات المتقدمة اشكال ويمكن حمل روايتى ابن عمار وابن يقطين على الجواز من باب
التقية ومورد رواية ابن شعيب يختص بزكوة المال والقائل بجواز دفعها الى غير المؤمن عند
تعذر الدفع اليه غير معروف وان نسب الخلاف فيه الى بعض ورواية الفضيل تدل على
الجواز بمجرد تعذر الدفع فى تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير المعاند للحق
من المخالفين ولو دفع الزكوة الى المخالف تقية فان لم يكن مندوحة فهل يحسب زكوة ام يجب
الاعادة وجهان من اجزاء اداء المامور به على وجه التقية عن الواقع كما فى ساير العبادات وورود
النصوص باحتساب ما اخذه بنو امية على وجه الزكوة ولما تقدم من روايتى ابن عمار وابن يقطين
ومن منع الاذن فى اداء المامور به على هذا الوجه كما ورد فى الصلوة والطهارة وما ورد فى عدم

احتساب ما اخذه بنواصبه من الزكوة معللاً بقوله انما هؤلاء قوم غصبوكم اموالكم وانما
الصدقة لاهلها ويمكن ان يقال انه ان لم يجب سنداً وجهه عن اصل الدفع فهو داخل فى مسئلة
ما ياخذه المخالف بعنوان الزكوة قهراً وقد تقدم الروايات باحتسابه وان وجد السند وجهه عن
اصل الدفع الا انه على فرض ارادة الدفع لا سند وجه له عن دفعه الى المخالف فالاقوى عدم
الاحتساب للاصل وقوله انما هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم انما الصدقة لاهلها والتصريح فى
اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء عنهم ما استطاع ففى صحيحة العيص بن القسم ما اخذ منكم بنو
امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين
ومع منع الصبر الى ان يتمكن من الاداء ولو بعزله والوصية به ثم ان الطفل المتولد بين المسلم
والكافر الظاهر انه فى حكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن والمخالف اذا كان ابوه مؤمناً للنصوص الواردة
فى اعطاء اطفال المؤمنين مع شيوع اخذ الزوجة المخالفة فى ذلك الزمان واما اذا كان ابوه مخالفاً
فيمكن الاعطاء بناء على ان المخالفة مانعة وان العداوة والمعاندة الحاصلة فيهم للحق وعدم المعرفة
لمن يجب معرفته صارت سبباً لمنعهم والاطفال انهم موضوعة فى اموال الاشقياء لا ان الايمان
شرط حتى يحتاج فيما نحن فيه الى اثبات الحاق الولد بابيه فى احكام الايمان مع ان مقتضى العمومات
جواز اعطاء مطلق الفقير خرج منها المخالف وهو لا يصدق على الطفل وما دل على اختصاص الزكوة
باهل الولاية حصر اضافى بالنسبة الى المخالف وهذا الوجه وان اقتضى جواز الدفع الى اولاد الكفار الفقراء
الا ان الاجماع قائم على كونهم فى حكم ابائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار
مانعية المخالفة بل لا يبعد دعوى ظهورها فى شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله عليه السلم انما موضعها
اهل الولاية وقوله عليه السلم انما الصدقة لاهلها مضافاً الى خصوص حسنة حريز بابن هاشم عن
ابى بصير قال قلت لابى عبد الله عليه السلم الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم
حتى ينشأوا ويبلغوا ويسئلوا من اين كانوا يعيشون فاذا قطع ذلك منهم قلت
فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون ان يهتموا بدين ابيهم

فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال من
وجه الجواز مع عدم المعرفة فكان اشتراط المعرفة مركوزاً فى ذهنه ولم يجبه الامام عليه السلم بما يدل
على اختصاص اشتراط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بان الوجه فى اعطائهم مع عدم المعرفة هو
رجاء تبعيتهم لابائهم فى المعرفة والمسئلة مشكلة والاحتياط غير خفى ثم انه هل يجوز للمالك
صرف الزكوة للطفل ولو مع وجود الولى كان يطعمه فى حال جوعه وان لم يعلم بذلك ابوه الظاهر ذلك
الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر ان اللام فى هذا الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز فى
سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة
لا تملكهم لها فالمقصود هو الايصال المحكى عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار العدالة
فى مستحق الزكوة وعن السيدين دعوى الاجماع عليه وعن الخلاف انه ظاهر اصحابنا وعن جماعة
منهم الاسكافى اعتبار مجانبة الكبائر وعن جمهور المتاخرين او عامتهم عدم اعتبار شئ وهو
المحكى عن ابن بابويه وسلار حيث لم يتعرضوا فى مقام البيان لاشتراط الزيد من الايمان وعن الخلاف
انه مذهب قوم من اصحابنا وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة فى مقام البيان
والحاجة مثل قوله عليه السلم فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فاعطه دون الناس وقوله عليه السلم
بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم قال بلى
اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا وقوله عليه السلم بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع بزكوة
ماله قال يضعها فى اخوانه واهل ولايته وقوله عليه السلم بعد سؤال ابن ابى يعفور بقوله ما تقول
فى الزكوة لمن هى قال لاصحابك وقوله عليه السلم بعد سؤال ضريس بقوله ان لنا زكوة نخرجها من
اموالنا ففى من نضعها قال فى اهل ولايتك وفى صحيحة احمد بن حمزة قال قلت لابى الحسن عليه السلم
رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم وفى رواية
على بن مهزيار عن الرجل يضع زكوته كلها فى اهل بيته وهم يقولون بك قال نعم ولا يخفى ان
الغالب فى القرابة واهل البيت الشامل للنساء عدم العدالة الى غير ذلك من الروايات ولا

يمدح فقد ورد ها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على الفقر لان المسائل في سياق الاسولة
المذكورة يعلم قطعا ان المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد
من الكتاب والسنة بل الضرورة ويؤيد ما ذكرنا خصوص المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل
يعني ابا الحسن ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة
الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله
والمروي في تفسير العسكري عن ابائه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث قيل له من
يستحق الزكوة فقال المستضعفون من شيعة محمد وآله الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت
بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبراءة من اعدائه معرفته فذلك اخوكم في الدين امس
بكم رحما من الآباء والامهات الى ان قال واد فعوهم عن الزكوة ونزهوهم عن ان تصبوا اليهم
اوساخكم الحديث وكان في النسخة غلط كثير ولذا اقتصرنا على موضع الدلالة والمقصود ان الزكوة
ينبغي ان تقسم في مستضعفي الشيعة الذين لم تقو بصائرهم واما العارفون الاغنياء الصلحاء
فينبغي ان يواسى معهم في المال بالصلة والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر
الضعيفة غالبا لا يخلون من الكبائر كما هو واضح جدا ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس
زكوة اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدول في غاية البعد من السياق وما
ورد من ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير القمي من تفسير السائلين
بانهم اهل الزمانات يدخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار
بايدينا لا تكاد تجد رواية تدل على تقييد جميع العمومات المتعددة وغيرها الواردة في مقام
البيان بصورة عدالة المستحق نعم ربما يدعى دلالة مضمرة داود الصرمي على ذلك قال سألته
عن شارب الخمر هل يعطى الزكوة قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره و
فيها بعد الغض عن السند وعدم مقاومتها لمعارضتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة
من الكتاب والسنة ومن هنا يقال رب عام يحكم على الخاص ان دلالتها على اعتبار العدالة غير

ظاهرة

ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه ولعل النهي عن اعطائه لاجل ان حصول الفقر
في مثل هذا الفقير غالبا لاحتياجه الى ثمن الخمر وما هو من لوازم شربه والمداومة عليه فان له
مؤنة كثيرة لا تخفى وليس فقره باعتبار عجزه عن قوت السنة له ولعياله ويحتمل ان يكون النهي
لاجل رجاء كون منعه عن الزكوة والتضييق عليه في المعاش او ازالة بحرمانه عما يوصل الى
اشتغاله سببا لارتداعه عن فعل القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف
كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من الكبائر التي لا دخل لها في تضييع
المال كالغيبة مثلا خرقا للاجماع وعلى تقدير كونه خرقا فالفصل بين المقيم على الكبيرة وبين
مرتكبها ولو مرة ليس خرقا كيف وهو المحكي عن الاسكافي حيث قال لا تعطى شارب الخمر
ولا المقيم على كبيرة وعلى تقدير عدم قدح الاسكافي وكون ذلك ايضا خرقا فليس مجرد ترك
الكبيرة بمجرد الاتفاق بل لعدم التمكن مع وجود ملكة المعصية عدالة فغاية الامر ان ارتكاب الكبيرة
رافع للاستحقاق الثابت قبله واين ذلك من العدالة التي هي اما الملكة واما حسن الظاهر
وعلى تقدير ثبوت الاجماع المركب وعدم جواز الفصل بين المنع من اعطاء شارب الخمر واعتبار
العدالة فنقول غاية الامر كون هذه الرواية بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم من
العمومات بالخصوص فكما يمكن التخصيص يمكن حمل النهي على الكراهة لرجاء ارتداعه ولا نسلم اولوية
مثل هذا التخصيص على مثل هذا المجاز في هذا المقام وبالجملة فلا نخرج عن تلك العمومات
بتلك الرواية الواحدة المخدوشة سندا ودلالة وان انجبرت بالشهرة القديمة والاجماع المحكي
عن السيدين المعتضدين بمخالفة الشهرة المتأخرة وقوم من القدماء وبالاطلاع على فساد
مستندهم في اعتبار هذا الشرط نعم ربما استدلوا لاعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان الفاسق
غير مؤمن لمقابلته بها في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعذيبه في النار مع ما ورد
في الكتاب العزيز من انه لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وفيه منع المقدمتين لاحتمال
التكفير في الدنيا او العفو في الاخرة ولو لاجل الشفاعة واحتمال اختصاص الاية بالمؤمنين

مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا مطلق المؤمنين بر واما الفاسق المقابل للمؤمن فى الاية
فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده فى النار فى الاية التى بعدها وبشك ان اعطاء الزكوة
للفاسق اعانة له وقد منع عنه جميع ما يمنع من اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على
حرمة اعانة الفاسقين فى غير فسقهم نعم قد يقال ذلك فى اعانة الظلمة بالخصوص كيف والمسلم
نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم من افسق الفساق وبنظير ذلك
يجاب عما لو قيل ان اعطاء الزكوة للفاسق ركون الى الظالم منهى عنه كتابا وسنة او يقال
ان الفاسق محاد لله ولرسوله صلى الله عليه وآله وسلم واعطاء موادة منهى عنها فى الكتاب
العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطاء موادة وهذا وجوه اخر اضعف من المذكورات وربما
يؤيد هذا بمنع الغارم فى المعصية وابن السبيل العاصى بسفره وفيه ان المنع فى ابن السبيل
انما هو لكونه من الجهات لا من المستحقين ولا ارتاب احد فى عدم جواز صرف الزكوة فى جهات
المعاصى مع ان المعصية المذكورة ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو ايضا ليس من باب
اشتراط كون المدفوع اليه غير عاص لانه ربما يكون قد تاب وندم وصار من اجل الزهاد بل
لان صرف الدين انما وقع فى جهة المعصية وهذا فى الفقراء غير معتبر قطعا ولذا يعطى هذا العاصى
بعد التوبة بل كل من اتلف ما له فى جهات المعاصى من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام
فى اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة فى المستحق حين الدفع ومن هنا يعلم ان اخراج العامل من
محل هذا الخلاف غير جيد لان ما اجمع عليه هو اعتبار عدالته عند العمل لا عند دفع الزكوة
بل هو حج كغيره وكيف كان فالاقوى ما عليه المتأخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم ان الفرق
بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة الكباير غير خفى كما نبهنا
عليه سابقا وان قلنا بعدم اخذ ترك منافيات المروة فى تعريف العدالة نعم لو اريد ملكة مجانبة
الكباير كما هو ظاهر لفظ المجانبة والتجنب توجه ما ذكره الشهيد الثانى من ان اعتبار ذلك يرجع الى
اعتبار العدالة بناء على عدم اخذ المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة فى العدالة مختص بالشهيد

فى النكت وهو مخالف لاطلاق المعظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة فى مفهومها
كما يظهر منهم فى باب الجماعة ثم ان اكثر ادلة القدماء انما دل على مانعية الفسق لا اشتراط العدالة
وهو ايضا معقد الاجماع المحكى عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة
لا تخرج الى الفساق الآن المشهور عنه دعوى الاجماع على اشتراط العدالة ولو بنينا على جواز
التعبير عن غير الفاسق بالعادل وعن العادل بغير الفاسق نظرا الى ندرة وجود الواسطة امكن
التصرف فى كلام السيد وفى كلام الحاكين عنه وحيث كان الادلة خالية بالمرة عن اشتراط ملكة
العدالة فغاية الامر فى مراعاة مذهب القدماء هو القول باعتبار عدم الفسق وان لم يحصل
ملكة العدالة فيجوز اعطاء مجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق ودعوى ان الفسق
قد يحصل بما وافق الاصل كترك الفرايض مدفوعة بان الترك من حيث هو لا يوجب الفسق بل
الموجب له المعصية التى قد يتحقق فى ضمن الترك فالاصل عدم تحقق المعصية ولو علمنا بالترك
كيف واذا شككنا فيه ثم لو فرض العلم بحصول فسق منه كما هو الثابت فى اغلب الناس فهل يتمسك
باصالة عدم التوبة وبقاء الفسق او يتمسك بظهور عدم اخلال المسلم بما هو الواجب عليه من التوبة
الظاهر هو الثانى ثم ان الظاهر ان الفاسق كما لا يجوز ان يعطى كذا لا يجوز له الاخذ اذا اعطاه الجاهل
بحاله فعدم الفسق بشرط للاستحقاق كسائر الاوصاف مثل الفقر والايمان ويحتمل عدم حرمة
الاخذ اذا اعطى لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة اعطائه لا على عدم حل الزكوة له كما
لا يحل للغنى والهاشمى فيرجع فيه الى عموم ما دل على جعل الزكوة قوتا للفقراء وان الفقراء شركاء
الاغنياء ثم ان اعتبار العدالة على القول به انما هو فى الفقراء والمساكين والغارمين والعاملين
وابن السبيل وفى بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن يجزى من الرقبة فى الكفارة واما العبيد تحت
الشدة او مطلقا مع عدم المستحق او مطلقا فالظاهر عدم اعتبار العدالة فيها لانها ليسا ممن يعطى من
الزكوة وانما يعتقان من الزكوة بعد اشترائها واما فى سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم فى اعتبار
الايمان

لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته عليه مع يساره وبذلك الاجماع المستفيض

نقله كالاخبار المعللة بانهم عيال لازمون له اولانه يجبر على نفقتهم وبان اثبانهما ماهو قابل
للتاويل والمحكي عن المنتهى كما في المعتبر وكذلك الاستدلال له بحصول الغنى لهم بالانفاق وهو
ظاهر ثم قال ومن يجب نفقته غني مع بذل المنفق وهو الظاهر ايضا من جماعة من متاخري
المتاخرين كصاحب الك وشارحي الروضة والمفاتيح وبان دفع الزكوة المسقطة لوجوب الانفاق
عنه صرف للزكوة في مؤنته فهو مخالف لادلة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع والاخراج
ويرد على الاستدلال الاول منع حصول الغنى فان الغنى من عنده مؤنة السنة له ولعياله
الواجبي النفقة فلو فرضنا ان هذا القريب الذي يجب الانفاق عليه عيالا يجب نفقتهم عليه
والمفروض عدم وجوب نفقتهم على منفقه فلا ريب في صدق الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه
من المنفق ومن غيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع
ليس لاجل الغنى والا لم يفرق بين المزكي وغيره واوضح منه ذكرهم عدم وجوب الانفاق شرطا
لاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون للفقير صنعة يكتفي
بها ويرد على الثاني منع ان دفع الزكوة اليهم لا يصدق معه الايتاء ثم ان ما يلزم من الايتاء
من سقوط النفقة عنه لا يمنع من صحة الايتاء لان اسقاط وجوب النفقة باعطاء الزكوة انما هو
لازالة الفقر بها لا مانع منه كيف وصدق الايتاء في الصدقة الواجبة والمندوبة على نهج واحد
ولا شك في صدق الايتاء بالنسبة الى المندوبة نعم قد يسلم ما ذكر في العبد حيث انه لا يملك
ولذا استثنى جماعة خصوص العبد ممن دفع اليه الزكوة وتبين انه واجب النفقة واسقاط بعض
ما يلزمه من المؤنة بالزكوة مما لا اشكال فيه في كثير من المقامات كمن كان له اب واخ فدفع الى
اخيه من الزكوة ما صار به غنيا بحيث اشترك مع اخيه الدافع في نفقة ابيهما فان المالك قد
اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غير ذلك من الامثلة فالتحقيق ان يقال ان كان
يعد غنيا في صورة بذل النفقة له والوثوق بالبذل ولا يكون في عياله من يجب عليه نفقته لا يمكن
فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق اتفاقا بل ولا من غيره وفاقا للماتن في التذكرة وشرح الارشاد

للمحقق

للمحقق الاردبيلي واختاره في شرح المفاتيح والغنائم لصدق الغنى عليه بعد اجتماع وصفي
وجوب الانفاق عليه وبذل المنفق وان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا
اذا امتنع المنفق وقدر المنفق عليه على الاستيفاء ولو بمعونة الحاكم لكنه محل تامل وكيف كان
فالمحكي عن المنتهى وس وفي حاشية الارشاد جواز الاخذ لعدم خروجه عن الفقر بالانفاق
فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره دفع الزكوة اليه لذلك فكما انه لو تكفل
القريب اجنبي من باب الزكوة بحيث يوثق ببذله له ثم صار قريبه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب
انفاقه عنه كذلك الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لانه يكفي في الخروج استحقاق
الشخص على قريبه الانفاق عليه وقيام القريب ببذل ما يستحقه والفرق بين وجوب الانفاق
وجواز دفع الزكوة ان موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنة نفسه وهذا حاصل
وان تكفله رجل من باب الزكوة واما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتكلفه
على غيره ولو من باب التكليف مؤنته فموضوع الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع
الانفاق لا يرتفع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع احد زكوة ماله الى اولاد الاغنياء
من ذوي الثروة عد دافعا الى غير الفقراء وان لم يكن كذلك بان لم يبذل له ما يليق بحاله كما او كيفا
لاعساره او امتناعه وعدم التمكن من اجباره او كان له عيال لا يكفلهم فالظ جواز اخذ الزكوة
من غير المنفق وفاقا للمحكي من المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشية الشرايع والمسالك
لانه غير واجد لمؤنة عياله التي هي بمنزلة مؤنة نفسه فهو فقير ويجري ما سيأتي من جواز الاخذ
من غير المنفق المتوسعة على نفسه فان الجواز لسد رمق عياله اولى بل الظ جواز اخذ الزكوة
من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة من دفع الزكوة الى واجب النفقة
اللهم الا ان يحمل جميع ذلك بحكم الغلبة على غير تلك الصورة بل على اخذ الزكوة لسد خلة نفسه
فحاصل الروايات ان الزكوة لا تصرف في سد خلة واجب النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع
النظر عن وجوب الزكوة لانهم عياله اللازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما

فی آخر فلا یجعل زکوته وقایة لماله علی ما فی بعض الروایات ویؤیده فحوی ما سیجیء من
جواز صرف المالک الزکوة فی التوسعة علی عیاله فان جواز التوسعة علیهم من الزکوة یستلزم
جواز سد خلتهم الشاملة لحاجة عیالهم منها ویلوح الی ما ذکرنا فی معنی الروایة قول شیخنا
فی المسالک فی بیان ضابط الجواز والمنع ان القریب انما یمنع دفعه لقریبه من سهم الفقراء لقوت
نفسه مستقرا فی وطنه فلو کان من باقی الاصناف جاز الدفع الیه وکذا لو اراد السفر اعطی
ما زاد علی نفقة الحضر وکذا یعطی لنفقة زوجته وخادمه انتهی بقی الکلام فی ان الواجب مع
الاقتصار علی ما یحتاج الیه لنفقة عیاله او یجوز الاغناء حتی یستغنی من الانفاق علیه ظاهر
صدق الفقیر هو الثانی لکن ظاهر کلام بعض هو الاول ثم ان الظ جواز اخذ الزکوة للتوسعة
من المنفق فضلا من غیره اذا کان فی معیشته ضیق وبلوغ الاخذ لدخوله فی سد الخلة و
صدق الفقیر علی واجب النفقة وانصراف ما دل علی المنع بصورة قیام المنفق بالانفاق
اللائق ویؤیده بل یدل علیه موثقة سماعة عن ابی عبد الله علیه السلم قال سئلته عن الرجل یکون
له الف درهم یعمل بها وقد وجبت علیه فیها الزکوة ویکون فضله الذی یکتسب بها کفاف
عیاله لطعامهم وکسوتهم ولا یسعه لادامهم وانما یقوتهم فی الطعام والکسوة قال فلینظر
الی زکوة ماله ذلک فلیخرج منها اقل او اکثر فیعطیه بعض من یحل له الزکوة ولیعد بما بقی من
الزکوة علی عیاله فلیشتر بذلک ادامهم وما یصلحهم فی طعامهم فی غیر اسراف ولا یاکل هو منه
ونحوها صحیحة صفوان عن اسحق بن عمار ودعوی اختصاص مقام زکوة التجارة المندوبة فیجوز التسامح
فیها باعطاء من لا یجوز اعطاؤه الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسلیم ظهور زکوة التجارة منه
ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب من الالف درهم الی تمام الحول فوجب فیه الزکوة لا ریب
فی ان المقام مقام بیان مصرف الزکوة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة اجماعا واما التوسعة
الزائدة علی النفقة اللائقة التی لو فرض تملکه لها او لثمنها کان الزکوة علیه محرمة فالظ عدم
جواز الاخذ من سهم الفقراء بل مطلقا لها لحصول الغنی علی ما عرفت خلافا لظاهر جماعة لظاهر

صحیحة ابن الحجاج عن ابی الحسن الاول علیه السلم قال سئلته عن الرجل یکون ابوه او عمه او اخوه
یکفیه مؤنته ایاخذ من الزکوة فیوسع به ان کانوا لا یوسعون علیه فی کل ما یحتاج الیه قال
لا باس لکن الظ منها ارادة التوسعة فی مقابلة التضییق ولو سلم ظهورها فی ارادة الفضل
علی النفقة اللائقة فلا بد ان تحمل علی ما ذکرنا لانها لا تقاوم العمومات المتکثرة المانعة عن
اعطاء الغنی نعم لو بنی علی ان وجوب الانفاق لا یرفع الفقر کما سبق عن جماعة جاز له الاخذ
مطلقا من غیر فرق بین ان یکون لاجل الانفاق او للتوسعة فافهم ثم لو قلنا بجواز الاخذ للتوسعة
فینبغی استثناء الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من المنفق وغیره لانها تطلب النفقة بعوض
بضعها ثم لو کانت الزوجة ناشزة فالظ انها کالمطیعة وظاهر المحقق فی المعتبر الاجماع علی عدم
الفرق بینهما ووجهه واضح لتمکنها من النفقة بالرجوع الی الطاعة والمتمتعة المشروطة لها النفقة
بحکم الدائمة کما ان الدائمة المسقطة لوجوب النفقة بناء علی جوازه کالمتمتعة واما المملوک فصرح
جماعة بعدم جواز اعطائه وعلله فی المعتبر بعدم التملک وبانه غنی بمولاه والمتصرف علی عدم
الملک قال ولو قلنا بملکه فهو فی حکم ملک السید وظاهر من ذکره هنا فی واجبی النفقة ان المانع
وجوب الانفاق وهو الظ من ذکره فی اخبار المنع عن اعطاء واجبی النفقة معللا بانه یجبر علی
نفقتهم والتحقیق انه ان انفق المولی علی عبده النفقة اللائقة فلا یجوز له اخذ الزکوة من
مولاه ولا من غیره وان عجز المولی منها جاز له الاخذ مطلقا اما الاول فلصدق الغنی علیه علی
ما عرفت فی غیره کما اعترف به الشهیدان والفاضلان فیما تقدم فی اول المسئلة واما الثانی
فلصدق الفقیر علیه ولا مانع منه الا کونه غیر مالک او فی حکم غیر المالک او ان دفع المولی زکوته
الیه لا یسمی ایتاء ولذا لو تبین کون المدفوع الیه عبدا للدافع لم یجز کما صرح به غیر واحد مع امرا لهم
بالاجزاء لو تبین اختلال الشروط الاخر او ورود الاخبار بان العبد لا یعطی الزکوة ولو کان
له الف الف درهم ولا یعطی منها لو احتاج کما تقدم فی اشتراط الحریة فی المزکی وشیء من ذلک
لا یصلح للمنع اما الاول فلانه انما یمنع اذا ثبت ان حکم حصة الفقراء تملیکهم ایاها کما قد یتراءی

من ظاهر اللام فی الایة ومن امثال قوله فاذا وصلت الی الفقیر فهی بمنزلة ملك الفقیر
یصنع بها ما یشاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق ومثل الروایة وارد مورد الغالب من
کون الدفع علی وجه التملیك کما لا یخفی ثم یجوز صرف الزکوة الی العبد بان یقدم الیه الطعام
یاکله کما ذکرنا فی اعطاء الطفل نعم لو اراد تسلیمه بحیث یخرج من ملك المزکی قبل الاتلاف
العبد اعتبر اذن السید فیملکه هو او العبد علی الخلاف فی مالکیته فان کان السید فقیرا
جاز له الاخذ من العبد وان کان غنیا ممتنعا من الانفاق حرم علیه الاخذ الا مع الابدال ولو
مضی نا اخذه فهو ملکه وهل یعتبر اذنه للاخذ حتی یقع التسلیم بدونه غیر مخرج للمدفوع
من ملك الدافع وجهان اقویهما ذلك ومع تصرف فی العبد وان لم یکن غیره بتسلیمه کالطفل
المعروف فیه الزکوة واما الثانی فلمنع عدم صدق الایتاء والاعطاء بعد عدم اعتبار التملیك
فی حصة الفقراء واما ما ذکروه من انه لو تبین المدفوع الیه عبدا للدافع لم یجز فالظاهر اختصاصه
بغیر صورة صرف الزکوة الیه باطعامه الطعام من باب الزکوة فانه یصدق علی ذلك صرف الزکوة
ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسلیم فی الزکوة مع ان هذا الوجه لو تم کان مانعا من اخذ
زکوة المولی لا غیره وبه یندفع التمسك فی المنع من اخذ زکوة المولی بالاخبار الواردة فی حرمان
واجب النفقة لو سلم کون المنع فیها تعبدا الا من جهة حصول الغنی کما یشعر به التعلیل بانه یجبر
علی نفقتهم واما الاخبار المتقدمة فی اشتراط الحریة فی المزکی من ان العبد لا یزکی مع الغنی
ولا یعطی الزکوة مع الاحتیاج فالظاهر ان المراد احتیاج العبد فی مقابل غناه المسبب عن کون ما بقی
من المال فی یده مع اذن المولی له فی التصرف فیها کیف شاء ومن المعلوم ان هذا الاحتیاج لاجل
اخذ الزکوة کما ان ذلك الغنی لا یوجب دفعها بل العبرة فی استحقاق الزکوة احتیاج مولاه او
امتناع مولاه الموجبین لاتصافه بالفقر الحقیقی الموجب لاستحقاق الزکوة وکیف کان فجواز
اعطائه العبد الفقیر من سهم الفقراء لا یخلو من قوة کما صرح به فی حاشیتی الارشاد والشرائع
واختاره فی المناهل والاحوط ان یعطی من سهم سبیل الله واحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه

لا فرق

لا فرق فیما ذکرنا بین وجوب الانفاق بالاصالة وبین الوجوب بنذر وشبهه لعموم التعلیل
المتقدم وصدق الغنی معه سیما اذا ملکنا بان النذر وله یملك علی الناذر ذلك ویستقر ذلك
فی ذمته بمجرد النذر ومنه یعلم وضوح جهة المنع فیما اذا وجب بشرط فی ضمن عقد لازم مسئلة
لا اشکال فی تحریم زکوة غیر الهاشمی علی الهاشمی وعن جماعة دعوی اجماع المسلمین علیه وعن
المنتهی وشرح المفاتیح دعوی تواتر الاخبار به وهل یحرم علی بنی المطلب اخی هاشم المشهور
لا بل عن الخلاف دعوی الاجماع علیه للاصل والعمومات وظاهر تخصیص بنی هاشم فی مورد
الحکم بالتحریم خلافا للمحکی عن الاسکافی والمفید لروایة زرارة الموثقة عن ابی عبد الله علیه السلام قال
لو کان عدل ما احتاج هاشمی ولا مطلبی ان الله جعل لهم فی کتابه ما کان فیه سعتهم ان الرجل
اذا لم یجد شیئا حلت له المیتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا یجد شیئا ویکون ممن یحل
له المیتة وللنبوی انا وبنو المطلب لم نفترق فی جاهلیة ولا اسلام ونحن وهم شیء واحد ولانهم
قرابة النبی صلی الله علیه وآله وسلم فیدخلون فی ذوی القربی المستحقین للخمس فیحرم علیهم الزکوة
ویمکن حمل المطلبی علی کونه نسبة الی عبد المطلب کما یقال منافی فی عبد مناف ویکون عطفه علی
الهاشمی تفسیرا مثل قوله تعالی لا تری فیها عوجا ولا امتا وفائدته التصریح ویمکن ان یکون
الوجه فی الملازمة بین دفع الناس الخمس بین حصول التوسعة للمطلبین ان توسعة الهاشمیین
مستلزم لتوسعتهم لکمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم بانفسهم للخمس والانسب
فی الجواب منع مقاومتها للعمومات الکثیرة وما یستفاد من تخصیص بنی هاشم بالذکر فی الاخبار
المعتضدة بالشهرة وحکایة الاجماع ویؤید ما ذکرنا بل یدل علیه قول الکاظم علیه السلام فی المرسلة
الطویلة لحماد بن عیسی وهؤلاء الذین جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبی صلی الله علیه وآله وسلم
الذین ذکرهم الله تعالی فقال وانذر عشیرتك الاقربین وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذکر منهم
والانثی لیس فیهم من بیوتات قریش ولا من العرب احد وفیها ایضا ان من کانت امه من بنی هاشم
وابوه من سایر قریش فان الصدقات تحل له واما النبوی فضعیف بلا جابر واما ذو القربی فهو

الامام عليه السلام كما سيجئ فى الخمس والا فمطلق القرابة لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا
محيص عما عليه المشهور ثم الظاهر من الاخبار سيما المعللة للحكم بالتحريم بان الصدقة اوساخ الناس
والواردة فى تحريم سهم العاملين الذى هو اشبه شئ باجرة العمل حتى زعم بعض العامة
انها هى هو عدم الفرق فى الحكم بين السهام حتى سبيل الله التى حكمنا بجواز صرفها فى الغنى
والكافر وان تامل فى النعيم كاشف الغطاء قدس سره ثم ان الظاهر عدم الخلاف فى استثناء
صورة الاضطرار مما ذكر من التحريم وحكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه الموثقة المتقدمة
ولكن ظاهر المحكى عن جماعة كالسيدين فى الانتصار والغنية والفاضلين فى المعتبر والشرايع
والمختلف والمنتهى الاكتفاء فى الجواز بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو بظاهره يدل على
الجواز حتى مع التمكن مما يجوز له اخذه كزكوة مثله والصدقات المندوبة وهو فى غاية الاشكال
بل ظاهر الموثقة المعتضدة بعمومات التحريم المقتصر فى تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار
فى جواز الاخذ الآن يقال ان المراد بالشئ فى قوله لا يجد شيئا يعنى نوعا اخر من الاخماس و
الصدقات الجائزة له لا مسمى الشئ حتى يعتبر عدم تملكه لشئ اصلا وقوله يكون ممن تحل له الميتة
التنظير بمن لا يجد النوع المحلل من القوت لا لخصوص اعتبار كون اضطرار الهاشمى الى حد يباح
معه اكل الميتة لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر اجماعا على الظاهر فحاصل الرواية ح جواز
التناول لمن لا يجد ما يجوز له تناوله وكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة فى الجواز
عند عدم وجدان ما يجوز اخذه لا بين نفس الزكوة ونفس الميتة فيكون الرواية ح ساكتة عن
مقدار الماخوذ ومن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين
متمسكين بالموثقة المتقدمة الى عمومات الحرمة خرج منها المتيقن خلافا للمحكى عن الاكثر فلم
يقدروا الماخوذ بمقدار لانه اذا ابيح له الزكوة فلا تتقدر بمقدار لما دل على جواز اغناء الفقير
المستحق للزكوة وهذا مستحق ولعل مرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية من
جواز اخذ الزكوة للهاشمى اذا لم يجد الخمس من غير تعرض لمقدار الماخوذ فيرجع فيه الى عموم ما دل

على جواز اغناء من يستحق الزكوة وان كان استحقاقا عرضيا ثم المراد بقدر الحاجة هل هو سد
الرمق كما عن كشف الرموز او كفاية السنة وهو المحكى عن ابن ادريس حيث قال انه يعطى التكملة
لا قدر ونحوها من جامع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار الشهيد والمحقق الثانيين و
المحكى عن ابن فهد اقوال انسبها بالموثقة المتقدمة الاول ويكون ما ياخذه المضطر من
الزكوة بدلا عن الخمس الذى لا ياخذ منه زيادة على كفاية السنة فيساوى مبدله هو الثانى
والاوسط هو الثالث لان حمل الموثقة على تنظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد من السياق
لان قوله عليه السلام لو كان عدل ما احتاج هاشمى يدل على ثبوت الحاجة لهم فعلا بسبب عدم قوة
العدل الذى هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة تمهيد
لبيان حل الزكوة للهاشمى من جهة حاجتهم المفروضة فى الفقرة السابقة ولا ريب فى ان
حاجتهم لم تبلغ غالبا الى حد اباحة الميتة بل لا تبلغ حاجة احد غالبا ولو كان من فقراء الكفار
فاذا فرض انه لا يعتبر فى اضطرارهم بلوغه الى ذلك الحد فلا معنى لتحديد الماخوذ بما يسد الرمق
لانه شئ يجلبه المحتاج المذكور قبل الاخذ مع انه حرج شديد منفى ومع انه لا يلائم حكمة
التحريم التى هى ترفعهم عن اوساخ الناس فانها لا يقتضى هذا المقدار من التضييق بل
يقتضى ارتفاعها بمجرد الحاجة ثم لو اريد باخذ ما يسد الرمق اخذ ما يكفى لسد رمقه فى
السنة فيكون الفرق بينه وبين القول الثانى جواز اخذ المؤنة المتعارفة للسنة على القول
الثانى دون هذا القول لم يخرج من الحرج وان لم يكن بتلك المخالفة لظاهر الرواية فالاولى
فى معنى الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا معيشة له من غيرها بمنزلة اكل الميتة فى الجواز
مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا تشبيه الزكوة بالميتة فى وجوب الاقتصار
على ما يسد الرمق فى الحال ولا ريب ان ضابط التعيش فى العرف والشرع من حيث الاكل
على ما يستفاد من باب النفقات هو القوت يوما فيوما ومن حيث الكسوة عند الحاجة اليها
واما الحكم بجواز اخذ التكملة للسنة ان ملك قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد من سياق

الرواية سيما اذا رجى تمكنه من الخمس فى بقية السنة واما كون الماخوذ بدلا عن الخمس بحيث
يترتب عليه ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا والمسلم انه شئ اباحه الشارع لسد الخلة حيث
لم يف الهاشمى على غيره وح فيجوز التعيش به عند الحاجة النفس يوما باليوم بليلته اقتصارا فى مخالفة
اصالة الحرمة على القدر المتيقن بعد اثبات جواز التعدى عما يسد الرمق نعم لو توقع ضرر الحاجة
اذا لم يدفع اليه ما يكمل مؤنة السنة عادة دفع اليه ذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان
فى حاشية الشرايع والمسالك وقال ايضا ولو وجد الخمس فى اثناء السنة لم يبعد وجوب
استعادة ما بقى من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما لو صار
الفقير الاخذ للزكوة او الخمس غنيا بغيرهما نعم لو جعلنا المؤنة المتقدمة على تنظير اصل الزكوة
او ما يسد به الخلة منها بالميتة كانت ظاهرة فيما ذكره من وجوب الاستعادة اما لو جعلناها
على تشبيه اخذ الزكوة باكل الميتة فى الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ
والتملك لا حين الاخذ لاضطراره ولا دليل على زوال ملكيته عن الماخوذ بعروض الغنى او
بوجدان الخمس الا ان يقال ان الاستحقاق انما حدث بما فيه لحدوث سببه وهو الاضطرار
وجواز الاخذ دفعة انما هو لدفع ضرر الحاجة فى زمان عدم الوجدان لا لاستحقاق مجموع الماخوذ
حين الاخذ حتى يحتاج الى المزيل فهو انما يملكه منزلا لا يكشف حاله بالغنى عنه وعدمه هذا كله
من حيث القوت واما من حيث الكسوة وساير المؤن فيجوز ان ياخذ منها عند الحاجة ما يليق
به وان كان يكفيه لمدة ثم ان المتيقن من الصدقات المحرمة هى الزكوة المفروضة وهل يلحق بها
مطلق الواجبة من الصدقات اصالة كالكفارات والهدى او بالعرض كالصدقة المنذورة و
الموصى بها قولان من عموم كثير من الاخبار فى تحريم الصدقة او خصوص المفروضة والواجبة وخصوص
مرفوعة احمد بن محمد الواردة فى تقسيم الخمس المطلقة فيه الصدقة على الزكوة فى التحريم مضافا
الى اطلاقات معاقد الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيدة بكونها مطهرة
للمال او المعللة بانها اوساخ الناس الى ما فرضها الله للتطهير فى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة

تطهرهم

تطهرهم وتزكيهم بها ففى رواية زيد الشحام عن الصادق عليه السلم قال سئلته عن الصدقة
التى حرمت عليهم قال هى الصدقة المفروضة مطهرة للمال وفى رواية اخرى لزيد بعد
السؤال المذكور قال عليه السلم هى الزكوة المفروضة ونحوها رواية اسمعيل بن الفضل الهاشمى
وفى الصحيح عن جعفر الهاشمى انها الصدقة الواجبة على   ثم لو قلنا بحرمة
الواجبة ولو بالعرض فالظ ان الموصى بها غير داخل لان انما وجب التصدق على الوصى من حيث
وجوب الوفاء بما اوصى به الغير فيجب عليه ايجاد التصدق الذى اوصى به الميت ولا يجب
امر فى نفسه لم يكن واجبا والفرق بينه وبين الصدقة المنذورة ان فى المنذورة تعرض الوجوب
لاصل الصدقة واما فى الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بقيام الوصى بالامر المندوب
الذى اوصى به فهو كالتصدق الذى امر به المولى او غيره من يطاع نعم لو اوصى الميت بالتصدق
لان ما له بدل من مال الوصى وقبل الوصى وقلنا بوجوبه بالقبول كانت بحكم المنذورة واما
مجهول المالك فالظ انه كالموصى بها وفاقا للمحكى من المحقق والشهيد الثانيين لان الواجب
دفع المال صدقة عن صاحبه ثم ان المتبادر من الصدقة سيما فى ادلة التحريم سيما المعللة منها
بكون قبولها سببا للمهانة والذلة هو ما عن المنتهى فى مقام الجواب عن احتجاج المحقق على جواز
الصدقة المندوبة للنبى صلى الله عليه وآله وسلم بانه كان يقترض ويقبل الهدية وكل ذلك صدقة
لقوله صلى الله عليه وآله وسلم كل معروف صدقة قال فى المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة
المحرمة ما يدفع من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف طلبا للاجر
لا ما جرت العادة بفعله على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا لا يقال للسلطان اذا قبل
هدية بعض رعيته انه تصدق عنه انتهى وحكى نحوه عنه فى النهاية وهو حسن ثم انه لا خلاف
فى عدم تحريم الصدقة المندوبة وبه وردت اخبار كثيرة الا ان فى بعض الاخبار ما يدل على
نهى الامام عن ماء المسجد معللا بانها صدقة وقد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب او ام كلثوم
للسبايا عن اخذ صدقات اهل الكوفة معللتين بكونها صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة

اذا كان الدفع على وجه المهانة كما احتمل في شرح المفاتيح وهل تحرم الصدقة المندوبة
على النبي او الامام عليهما السلام فيه قولان وعن المعتبر نسبة العدم الى علمائنا مسألة
المتولي لاخراج الزكوة الى مصارفها اثنان المالك وفي حكمه نائبه وليا او وكيلا او وصيا
والامام ومن ينوب عنه الساعي اما المالك ونوابه فلا خلاف في جواز توليهم في الجملة خلافا
للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام مع الحضور والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة
والقاضي الاقتصار على وجوب الدفع مع الحضور واطلاق الاخبار الكثيرة يدفعها بل
في بعض الاخبار رد الزكوة على المالك باخراجها وقال ان هذا لامام قائمنا يعدل في
خلق الرحمن بالسوية البر منهم والفاجر نعم لا ريب في استحباب دفعها الى الامام عليه السلام
والى الفقيه مع الغيبة لفتوى جماعة ولانه ابصر بمواقعها واستدل للمفيد بقوله تعالى خذ
من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع
واجيب عنه بوجوه منها عدم دلالته على كون الصدقة من الزكوة لجواز ارجاعه الى المال الذي
اخرجوه من اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهم الآخرون المرجون
لامر الله كما في سابق الاية وفيه ان التخصيص لا وجه له فلعل الاية عامة لكل صدقة تطهرهم
ويشهد لعمومها للزكوة او اختصاصها بها استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكي بقوله
تعالى وصل عليهم ويؤيده ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان آخذ الصدقة من
اغنيائكم وادفع الى فقرائكم ومما ذكرنا يندفع ايضا احتمال عود الضمير الى خصوص المتخلفين
ومنها ان وجوب الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء وان فهم من الخارج وجوب الدفع
بعد المطالبة كما يفهم من الامر بالاخذ بالاجماع مع ان الاخبار في جواز تولي المالك للاخراج
فوق حد الاحصاء وتخصيصها بزمان قصور ايدي الائمة كما هو مورد تلك الاخبار وان امكن
سيما بقرينة المرسل قال اربعة الى الولات وعد منها الصدقات الا انه يحتاج الى دليل فمجرد
ذلك لا يوجب التخصيص مع ان اكثرها يأبى عن هذا التخصيص وكيف كان فلو طلبها النبي او

الامام

الامام عليه السلام وجب الدفع اليه لحرمة عصيانهما حتى فيما لا يتعلق بالواجبات الالهية
لعموم ادلة اطاعة الرسول واولي الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وما دل
على حرمة ايذائه ولو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه
والراد عليه راد على الله كما في مقبولة ابن حنظلة ولقوله عليه السلام في التوقيع الشريف الوارد
في وجوب الرجوع في الوقايع الحادثة الى رواة الاحاديث قال فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
مسألة لو طلب الامام او نائبه الخاص او العام الزكوة فلم يجبه ودفعها هو بنفسه فهل تجزي
ام لا قولان اصحهما انه لا يجزي وفاقا للمحكي عن الشيخ وابن حمزة والفاضلين في يع وف والشهيد
في س وغيره لان وجوب الدفع الى الامام بالفرض يدل على حرمة الدفع الى غيره فلا يجوز ان
ينوي بها التقرب وليس ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص كما قيل حتى
يمنع المبنى او من جهة ان الظاهر من حال الامر عدم رضائه باعطاء الغير حتى يقال ان عدم الرضا
ان كان لاجل الامر فيرجع الى مسألة الضد وان كان من الخارج فهو مجرد الدعوى بل من جهة
اقتضائه للنهي عن هذا الضد بيان ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص قد يلاحظ
من حيث هو وضده العام ح ترك ذلك الدفع سواء ابقاه على حاله او دفعه الى غير من امر با
لدفع اليه وقد يلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص بعد الفراغ عن اصل الدفع وفرض وقوعه
من المكلف لا محالة فيتوجه الايجاب ح الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى قوله ليكن
الدفع الى الامام او ليكن المدفوع اليه الامام عليه السلام فضده الاعلم هو ترك ايقاع الدفع المفروغ
عن وقوعه الى الامام وهي عبارة اخرى عرفا عن دفعه الى غير الامام وان كان هو عدميا وهذا
وجوديا ولا ريب ان الغرض من امر الامام عليه السلام بالدفع اليه ليس الا مجرد ايجاد القيد بعد الفراغ
عن اصل وجوب الاخراج الذي هو بامر الله سبحانه فالزامه الدفع الى نفسه في مقابلة المنع من
الدفع الى غيره والمفروض ان امر الله سبحانه بالطاعة يرجع الى طبق امره عليه السلام ثم لو سلم ان الامر
بالدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى الدفع المقيد لكن نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة

بوجوب اخراج الزكوة الى الفقرآء بما اذا لم يطلبه الامام عليه السلم الذى هو الولى للفقرآء ضرورة
التعارض بين جواز دفع المال الى الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه الى وليهم نظير
التعارض الواقع بين تعيين عتق الرقبة المؤمنة المستفاد من قوله اعتق رقبة مؤمنة
وجواز عتق الكافرة المستفاد من قوله اعتق رقبة فليس هذا من مسئلة الضد بل من مسئلة
المطلق والمقيد المثبتين اللهم الا ان يقال ان التكليف بالمقيد هنا تكليف آخر مغاير
للتكليف بالمطلق لان التكليف بالمطلق انما هو بايتاء الزكوة والتكليف بالمقيد انما هو باجابة
الامام عليه السلم نعم لو دل دليل على ان ايتاء الزكوة يجب ان يكون بالدفع الى الامام عليه السلم كان
التقييد متوجها كما فى المثال المذكور ولذا يستحق الدافع الى الامام ثوابا على الزكوة وثوابا
على اجابة الامام وكذا يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على
معصية الامام بخلاف مثل المطلق والمقيد فالتحقيق ارجاع المسئلة الى مسئلة الضد مع
امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر
على دفعه الى الفقير بل المزكى بعد دفع المال الى الفقير يكلف بدفعه الى الامام فيجب عليه
استرجاعه من الفقير ودفعه الى الامام عليه السلم او دفع الزكوة من ماله اليه وهذا معنى عدم
الاجزاء كما ذكرنا نظير ذلك فى مسئلة من نذر التصدق بمال معين وان عموم وجوب الوفاء
مانع من ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال الثابت جوازها بعموم ادلتها لكن
يدفع ان وجوب الدفع الى الامام مختص بصورة وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه
بمقتضى العمل بعمومات جواز الدفع الى الفقراء المستلزم لسقوط التكليف لا يبقى موضوع
لوجوب الدفع الى الامام فالعمل بالعمومات مخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام
فالحكم بالاجزاء من جهة العمل بظاهر العمومات لا يلزم منه خلاف ظاهر فى دليل وجوب الدفع
الى الامام بل يلزم منه خروج الواقعة من موضوع ذلك الدليل بخلاف الحكم بعدم الاجزاء فانه
موجب لتخصيص العمومات **مسئلة** المحكى من جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى اخر مع التمكن

من صرفها فى المنقول منه بل قيل انه المشهور بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا اجمع وعن الخلاف
الاجماع عليه قيل لمنافاته للفورية الثابتة كما سيجى ولانه تعزير بالمال وتعريض له للتلف ولما
دل على مداومة النبى صلى الله عليه وآله وسلم على تقسيم صدقة اهل البوادى عليهم وصدقة
اهل الحضر عليهم بل عن صحيحة الحلبى انه لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب
للمهاجرين وفى الادلة نظر لمنع منافاة النقل للفورية لان السفر بها شروع فى الاخراج
ولا يجب المسارعة فى اسرع وقت والا لم يجز القسمة بين المستحقين لامكان دفعها الى مستحق
واحد مع ان الكلام فى نفس النقل سواء نافى الفورية ام لا وهذا غير مسئلة الفورية وجواز
التاخير سواء نشاء من النقل ام لا واما التعزير بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب الاعادة
لو تلف ممنوع بل لا تعزير مع امن الطرق عادة مع ان الكلام فى النقل من حيث هو لا التعزير
الذى بينه وبين النقل تباين جزئى واما مداومة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا دخل لها فى
مسئلة النقل بل من حيث القسمة واحدهما لا يستلزم الاخر فقد يمكن تقسيم صدقة احدى
الطائفتين على الاخرى من غير نقل كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل طائفة الى اهلها كيف
وقد ثبت ضرورة ارسال النبى صلى الله عليه وآله وسلم العمال والجباة لنقل الصدقات الى البلد
كما نص عليه الامير عليه السلم فى الكلام الذى حكيناه عن نهج البلاغة فى آداب العامل ومنه يظهر
الجواب عن رواية الحلبى واما الشهرة وحكاية الاجماع فموهونان بذهاب كثير الى الجواز اما
بشرط الضمان كما عن المبسوط والاقتصاد والفاضل فى بعض من كتبه والشهيدين فى س ولك
او من غير ذكر شرط كما عن المفيد وابن حمزة والحلى والفاضل فى بعض كتبه وهو الاقوى لاطلاق
الجملة الثانية بالاطلاقات دفع الزكوة وخصوص المعتبرة مثل ما عن الفقيه باسناده الى هشام
بن الحكم عن ابى عبد الله عليه السلم فى الرجل يعطى الزكوة فيقسمها اله ان يخرج الشىء منها من البلدة
التى هو بها الى غيرها قال لا باس وباسناده عن درست بن ابى منصور قال قال ابو عبد الله عليه السلم
فى زكوة يبعث بها الى الرجل الى غير بلده قال لا باس ان يبعث بالثلث او الربع وفى الصحيح عن

احمد بن ابي حمزة قال سئلت ابا الحسن الثالث عليه السلم عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى
بلد آخر ويصرفها فى اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم وظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على
الجواز بمعنى ثبوت هذا التخيير للمالك باصل الشرع فى دفع الزكوة الذى لازمه عدم الضمان
الا ان الظ ثبوت الضمان لو تلفت اذا تمكن من دفعها فى بلدها الى المستحق ومن المنتهى
الاجماع عليه وقد تقدم تحقق الضمان بالتمكن من التسليم ولعل مراد من نسب اليه المنع عن
النقل لا من حيث الفورية هو سلب الجواز بالمعنى المذكور الذى لازمه عدم الضمان كما فى
سائر التصرفات حيث انها لا تستعقب ضمانا ولذا ترى جملة من المانعين
لا يفرعون على المنع الا الحكم بالضمان ومما يؤيد ذلك ما عن الخلاف فى التذكرة من دعوى
اتفاق العلماء على عدم المنع من ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين مضافا
الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز فى كثير من كتبهما واوضح من جميع ذلك ان الشهيد فى اللمعة
والدروس بعد الجزم بعدم الجواز وتفريع الضمان تردد فى الاثم واعترضه السلطان غفلة عما
ذكرنا بانه لا معنى لاظهار التردد بعد الجزم ووجهه شارح الروضة بان المراد عدم الجواز عقلا
لاقتضائه الى الضمان ولا يخفى ان ما ذكرناه ارجح واضعف مما ذكره ما فى بعض القيود من عدم
المنافاة بين المنع وعدم الاثم لجواز ارتفاع الاثم باداء العوض كما فى الكفارة وكيف كان
فيدل على الضمان حسنة محمد بن مسلم بابن هاشم قال قلت لابى عبد الله عليه السلم رجل بعث بزكوة
ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو
لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد من يدفعها فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها
قد خرجت من يده وكذلك الوصى الذى يوصى بها يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذى
لم يدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وكذلك من وجه اليه زكوة مال ليفرقها ووجد لها
موضعا فلم يفعل وهلكت كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل
بعث اليه اخ له بزكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان قلت فانه

لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت فقال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت
فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء هذه الاخبار اخبار دالة على عدم الضمان مثل رواية
ابي بصير قلت لابي جعفر عليه السلم جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض
فيقطع عليه الطريق قال قد اجزء عنه ولو كنت انا لاعدتها وعن بكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلم
قال سئلته عن الرجل يبعث بزكوته فيسرق او يضيع قال ليس عليه شئ وعن عبد الله بن زرارة
عن ابي عبد الله عليه السلم اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وعن حريز
عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلم اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت
او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شئ عليه ومقتضى الجمع بين الاخبار حمل ادلة عدم الضمان
مع عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة بالعزل او مع نقل جميع
النصاب او مع نقل بعضه من غير عزل فمقتضى القاعدة ايضا ضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة
لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من الزكوة فى ضمن البعض المنقول وظاهر ضمانه ولك ان
الذاهب من ماله وقد تقدم الكلام فى ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف كما عن التذكرة فى الاجزاء
لو قسمها بعد النقل وهذا كله مع وجود المستحق فى البلد واما مع عدمه فلا اشكال ولا خلاف
فى جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف ويدل عليه حسنة ابن مسلم المتقدمة
وهل يكفى فى الجواز عدم وجود الفقراء فى البلد او يعتبر عدم التمكن من المصرف مطلقا حتى سبيل
الله مقتضى استدلالهم بمثل الفورية والتغرير بالزكوة هو الثانى ولكن ظاهر كلمات المانعين
هو الاول بل ظاهر معقد اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهر روايتي ابن مسلم وزرارة
المتقدمتين فى عدم الضمان بالنقل مع عدم وجود الاهل فى البلد هو الاول وهذا هو الاقوى
اذا فرضنا القول بالمنع للروايتين المتقدمتين وما سيجئ من الاخبار فى جواز البعث مع عدم
وجود اهل الولاية فى بلد الزكوة مضافا الى عموم رواية ابن حمزة المتقدمة فى جواز النقل خرج
منها على القول بالمنع القدر المتيقن من كلمات الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل مع

وجهان من كونه من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع فوراً مطلقاً اما الواجب
الدفع الى المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق في البلد فله ان يحفظه
وينتظر به وينضعف هذا بمنع تقييد ادلة الدفع بصورة وجود المستحق في البلد
نعم في بعض الروايات انه اذا لم يجب لها احدا ينتظر بها سنة الى سنتين الى اربع سنين
فان وجد والا فليجعلها في صرة وليطرحها في البحر فان الله حرم اموالنا واموال شيعتنا
على عدونا وفي الرواية ضعف سنداً ودلالة لو يمكن حملها على صورة تعذر الايصال ولو بالنقل
اذ لا يرتاب احد في تقديم النقل على الطرح في البحر الآن يقال ليس المراد حقيقته بل هو من باب
الاحالة على المحال فان عدم وجدان المصرف في اربع سنين نادر جداً وكيف كان فالتمسك بهذه
الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جداً كالتمسك على وجوبه بما ظاهره وجوب البعث الى
الشيعة في مقابل حرمة الدفع الى المخالفين نحو رواية ضريس قال سأل المدائني ابا جعفر عليه السلام
قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففيمن نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها
احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم الى
امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح ونحوها رواية شعيب اذ الظاهر ان المراد هنا بيان المصرف
وانه تختص باهل الولاية وان لم يكونوا في بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجود غيرهم كعدمه لا يسوغ
الدفع اليه بمجرد عدم حضور اهل الولاية فان ذلك لا يضر بعده في الدفع الى غيرهم ثم الظاهر اختصاص
الخلاف بجواز النقل فلا اشكال في اداء المثل او القيمة في بلد اخر وان كان الافضل الصرف
في بلد الزكوة وما ذكره في شرحه من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من ماله الزكوي من غير عزل
فصرفها في بلد اخر ضعيف جداً ثم المراد بالضمان هنا بقاء التكليف بالزكوة فلا يتعين دفع القيمة
اذا تلف الغنم المنقول بل له دفع المثل من باقي المال الزكوي ومن غيره ودفع القيمة ولو تلف من
يد غير المالك فالظاهر ضمان القيمي بالقيمة لانه الاصل في ضمان القيم ودفع المثل من المالك ليس
للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه سابقاً قبل التلف ايضاً **مسئلة** لا اشكال في جواز

عزل الزكوة في الجملة وانما الخلاف في صحته مع وجود المستحق ظاهر اطلاق الاخبار الصحة ولو
ادعي انصرافها الى صورة العدم لزم الاقتصار في العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان
يكون ولي الفقراء ايضاً لمنزلتهم في اعتبار عدم التمكن منه ايضاً في صحة العزل على القول الآخر ومعنى
العزل على ما ذكروا تعيين الزكوة في مال خاص قالوا فليس له الابدال ولا يضمنه الا بالتفريط
او تأخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال في شرح بعد
الحكم بعدم الابدال انه لو نماه كان له يعني للمالك اقول اما جواز افراز الزكوة في الجملة فيدل عليه
اخبار الاخراج والعزل وكذا عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تأخير مع التمكن كما يدل عليه
المستفيضة فانه لولا التعين بالتعيين كان كحالة عدم التعيين في انه لا يحتسب من الزكوة الا
ما يخص التالف بنسبة الى الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال كان الواجب
الكلي المردد بين المفروز وغيره فلا يسقط بتلف خصوص المفروز هذا لو فرضنا منع خروجه عن
الملك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لاحتياج الجواز الى ثبوت ولاية منتفية عن
المالك بعد العزل وان كان مخيراً في صرفه في اي المصارف ولا يوجب هذا ولاية واما ملكه للنماء
المتصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لانه جزء منه واما المنفصل فهو مبني على خروجه عن
ملك المالك والانصاف انه لم يظهر ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس غاية ما يمكن
ان يقال باستفادة ذلك من ما ورد في النصوص والفتاوى من عنوان الاخراج والعزل حيث
انهما يدلان على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك وكذلك
الحكم بالضمان في الاخبار عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجاً عن
ملكه وبعبارة اخرى ظاهر اخبار العزل والاخراج والضمان تحقق القسمة بين المالك والفقراء ولا بد
من المالك ويؤيده ما علم لزوم كون تلف شيء من حصته وكون نمائه المستفادة من الاخبار مثل
ما ورد في بيع الخيار من حكم الامام عليه السلام بكون نماء المبيعة للمشتري ثم قال الا ترى انها لو احترقت
كان من ماله فاستشهد على ملكية النماء بكون التالف منه ويؤيد ذلك ايضاً ما يدل عليه رواية

الثمالي عن ابي جعفر عليه السلم قال سئلته عن الزكوة تجب عليّ في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال
اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها
في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة
عليها ولكن الرواية ضعيفة سندا بل ودلالة من حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار
بها الظاهر بقرينة مقابلة التجارة بالعين في التجارة بالذمة ودفع العين عوضا او في الاعم منها
ومن التجارة بالعين وان كان ظاهر اللفظ من حيث الوضع الاتجار بالعين الا انه قد بلغ استعماله
في الاعم الى حيث يكون هو المتبادر كما لا يخفى وهذا خلاف المعروف الآن بحيث ذلك بالتجارات
العدوانية كالمغصوب ومال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف وقد ورد في الكل وقال
لكن المشهور يعملوا بالملاقيها مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في الاتجار بالعين لا بد اما من ارتكاب
ذلك في التجارة الفضولية وتقييد تبعية الربح بصورة اجازة ولي الزكوات اعني الامام عليه السلم
او نائبه واما من اخراجها عنها بجعل المعاملات العدوانية محكومة بحكم على حدة وهو ثبوت
الربح لرب المال والوضيعة على العامل والاول مع انه مستلزم لتقييد استحقاق الربح بصورة
الاجازة مع كمال بعده عن سياق الرواية وامثالها الواردة في التجارة بالمغصوب ومال
الطفل لا يلائم كون الوضيعة على العامل لان الولي ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة
فالوضيعة على المال والا فليس له اخذ ما انتقل بالمعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى ملك
مالكه فان تمكن الولي من الرجوع الى البايع بالثمن فليسترده منه ولا وضيعة على العامل
وان لم يتمكن منه فالظ الرجوع الى العامل بمجموع الثمن لانه حائل بينه وبين اربابه ولا معنى
لكون الوضيعة عليه اذ الظ من كون الوضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن
وبين قيمة المتاع المنتقل اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية في غاية الاشكال واما الوجه السابق
عليها من ان كون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت ان تلف المعزول في
المقام من مال الفقير لا يجوز ان يكون التالف مملوكا لرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه

لان التكليف الذي صار متعينا عليه في ضمن العين الخاص قد انتفى بانتفاء موضوعه نظير
تلف المال المعين الذي نذر ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف
فالعمدة في اثبات خروج المعزول عن الملكية هي اخبار المسئلة المشتملة على عنوان الاخراج
والعزل فان الظ منهما هو الخروج عن الملك وصيرورة المخرج والمعزول زكوة حقيقية ويؤيدها
اخبار الحكم بالضمان الظاهر في خروج المضمون عن مال الضامن ومن منع الملكية شارح الروضة
بل منع عدم جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون العزل من عين النصاب او من مال
خارجي كما يستفاد من الشهيدين وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالاول
ويعتبر في العزل النية **مسئلة** المحكي عن الاكثر المنع عن تاخير دفع الزكوة عن وقت اخراجها
المتقدم بيانه في بيان وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العذر لان المستحق مطالب
بشاهد الحال كما في المعتبر او لان وليه وهو الشارع طالب بالمقال كما عن الايضاح ولصحيحة سعد بن
سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلم عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة ثلث
اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وفي رواية ابي بصير المحكية
عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس وليس لك ان تؤخرها
بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم في مسئلة النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق فلم يدفعها
اليه فيكشف عن عدم الاذن في التاخير لان الغالب في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان
مع الاذن الشرعي سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط المالك اعني الفقير تابع لكيفية تكليف
الشارع في التوسعة والتضييق لا بالعكس كما في مثل الوديعة والدين فلا يقال ان المنافي
للضمان هو الاذن المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة وح
فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية والكل لا يخلو عن نظر اما ما في المعتبر ففيه بعد تسليم
مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما يوجب فورية الدفع اذا تعين
صرف الزكوة فيهم وهو غير لازم قطعا الآن يقال ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة

لفوت الفقراء بل ملكا لهم ولاية لا تدل الآية على حصر مصارف الزكوة في مقابل من لا يستحقها
من كان يلمز النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك
في المصرف لا الشاركة في الملك فهي وما يشبهها من الروايات لا تنافي اختصاص ملكية الزكوة
بالفقراء لجواز دفع مال الفقراء الى مصالح خصوص الفقراء وعامة المسلمين باذن الشارع ح
مع فرض مطالبة الفقراء لو لم يصرفها في المصارف المستقلة للدفع اليهم كان امساكها ظلما لكن
هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا لمطالبة اربابها نظير الوديعة والدين واما اذا
لم يكن كذلك بل كان الامر بالعكس كما هو الظاهر في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة
والتضيق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن للفقراء ولا لوليهم المطالبة ومما
ذكرنا من تفريع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر
الجواب عما تقدم من الايضاح ثم نقول بعد تسليم العكس ان الشارع الذي هو ولي الفقراء اذا ايضا
بمقتضى الملاك امره في تاخير الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما واما الروايتان فهما مع ضعف
الثانية بالجوهري والطاطري وعدم دلالة الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات
منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام زكوتي تحل علي في شهر رمضان
ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك
ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت انا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال لا يضرك ورواية
حماد بن عثمان لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها
لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس فالتحقيق في المقام بعد القطع بعدم كون
التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها العمر بعد ما يظهر من السيرة والاخبار من عدم الفورية
بحيث لا يباح تاخيرها الا للضرورات المبيحة للمحظورات ان الواجب هي الفورية بمعنى عدم المسامحة
والاهمال في تركها بحيث يعد الرجل حابسا لها ويدل على ذلك مضافا الى ثبوت مطالبة المستحقين

يشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاداء كذلك ما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم
مضافا الى ما يستفاد من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التاخير لاعذار العرفية مثل مجيء
السائل مطلقا او من اعتاد الاخذ كما في رواية يونس المتقدمة فقوله عليه السلام فيها اعطها كيف شئت
اي على ما تريد بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة في التاخير
المطلق ولهذا لم يقل اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله وآخره
ثلثة اشهر قال لا باس فان الظاهر من التماس الموضع هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة
دينية او دنياوية لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون محلا للالتماس والطلب
سيما على القول المشهور من تعميم سبيل الله سيما مع عدم التحديد في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى
فقير واحد مع ان السائل قد قسم البعض وبنى على قسمة الباقي ثم ان العذر الغير البالغ حد اباحة
المحظور كعدم المستحق او الخوف من الدفع اليه ليس مسوغا للتاخير المطلق فلا يجوز تاخير الزكوة
سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل او للتعميم او نحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا
بل غاية ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التاخير الى قريب السنة الآتية والانظار رعايات
وضع الزكوة وانه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة ما بقي
محتاج هو عدم جواز التاخير من سنة الوجوب قطعا ثم انه حيث جاز التاخير فان كان بغرض كعدم
المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصا وفتوى وان كان
لغير ذلك من الاعذار المسوغة للتاخير كالتعميم او انتظار المستحق فالظاهر ثبوت الضمان وان كان القاعدة
تقتضي عدم الضمان مع امر الشارع ولو استحبابا بالكشف من الغاء جانب المالك فهو اولى بالمالك
وملكه من نفسه فيكون بمنزلة اذن نفس المالك فيدل عليه ما دل على نفي الضمان من الامين الا
ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان مضافا الى ما عن المنتهى والتذكرة
من الاطلاق ودعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان

المستحق وان تمكن من الصرف في سبيل الله لان حملهما على صورة عدم التمكن من مطلق الصرف
ولو في سبيل الله يوجب ندرة مورد الاطلاق نفي الضمان بل عدم المورد ومن ذلك يظهر وجه
التمسك بما تقدم من الاخبار النافية للضمان اذا بعثها الى بلد آخر فقطع عليه الطريق او سرق
المحمولة على صورة عدم التمكن من الدفع الى المستحق نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي من المنتهى
والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة
التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مراده التمكن من الاداء الى المستحق لا مجرد الصرف
كما يشهد بذلك لفظ الاداء نعم الظاهر انه لا فرق بين الفقراء وغيرهم فالتمكن من الاداء الى اي صنف
كان يكفي في الضمان فلو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى
الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة
وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التاخير في الاعطاء لكل واحد
بمقدار ما يعطي غيره وفي الضمان ح تردد انتهى والاقوى عدم الضمان هنا وفاقا للمدارك لانه
لم يؤخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان والظاهر ما دل على الضمان
المخالف للاصل مع الاذن اختصاصه بصورة التاخير في اصل الدفع مسألة المشهور عدم
جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب لم يكن
الحول شرطا والمفروض خلافه وان كان متصفا بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة
الآن فقال بعد قيام الدليل على جواز التعجيل بكون ما يعجله زكوة لكن لا يجب دفعها الآن
ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل
والاخبار المانعة عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الرجل يكون عنده
المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل انه ليس لاحد ان يصلي
صلوة الا لوقتها وكذا الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما
تؤدى اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلم ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث

السنة

السنة قال لا ايصلي الاولى قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه
ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو بمعنى فعل الشيء قبل وقته
نظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة فغلبته تعجيله المراعاة ادلة اشتراط الحول فكيف
ينافيها نعم مقتضى تلك الادلة عدم الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا
من الاصل وكيف كان ففيما اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل منها
صحيحة ابن عمار ورواية حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة القرضية وصحيحة الاحول عن ابي
عبد الله عليه السلم في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطي الزكوة
وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل المحل قال اذا
مضت خمسة اشهر فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل ياتيه المحتاج فيعطيه من
زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها
استحباب التعجيل حيث قال الامام عليه السلم ما احسن ذلك مشيرا الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف
السنة وحملها على القرض ثم الاحتساب مع مخالفته لظاهر الجميع يابا ما التفصيل في اكثرها بمدة معينة
فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي من جماعة كثيرة
لكن المحكي منهم اطلاق التقديم فلا يلائمه الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة
الا على مذهب صاحب ق من عدم اعتبار مطابقته مذهب العامة في الحمل على التقية وكيف
كان فالاقوى ما عليه المشهور ثم على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع والمال على
الشروط الى تمام الحول وفي ك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون
المدفوع زكوة لان المفروض كونها شرطها وهل يراعى ببقاء القابض على الوصف كما حكي من
المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعات في جانب الدافع
اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعات في جانب الدافع لاجل اعتبار استجماع الشروط
في تمام الحول اتفاقا فعدمه كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلما لم يشترط فيه

منذ الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعى والمفروض ان بقاء الدافع والمال على الشروط
يكشف عن كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض اياه حال القبض فلا يقدح ارتفاعه
بعده فظهر من ذلك ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجزاء بالدفع اليه لو ارتفع استحقاقه
من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقية لا يغاير الفرد الاخر الا فى الزمان شبه العبادة
المقضية التى لا تغاير القاضية الا فى الوقت ومنه يظهر عدم جواز التمسك لصحيحة الاحول لان
وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقية فيحمل تعجيل الزكوة فى تلك
الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز حيث قال فى وجه الاستشهاد
بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو جاز التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا
ايسر المعطى عند حلول الوقت نعم اعترضه فى المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه
الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض عن الاستحقاق
لان المدفوع ليس زكوة حقيقية حتى يمنع الرجوع بها على الفقير بعد زوال صفته الموجبة لجواز
الدفع كيف والزكوة الحقيقية لا يتحقق ولا تحدث فى العين ولا فى الذمة الا بعد تحقق الشرايط
والمشروط لا يتقدم على الشرط بل هى فى الحقيقة صدقة مستقلة اسقط الشارع بها الزكوة عند
حلول الحول وليس الاسقاط بحكم بكونه زكوة بل هو تعبد شرعى فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض
على الوصف المعتبر فى جواز قبضه كما يعتبر بقاء الدافع على الوصف المعتبر فى وجوب دفعه اللهم
الا ان يندفع بان ظاهر النص والفتوى من المانعين والمجوزين هو كون المعجلة زكوة ولذا اتفقا
ظاهرا على استرداد العين او بدلها لو لم يبق الدافع على الشرايط لكشف ذلك عن عدم كون المدفوع
زكوة ودعوى اشتراط حدوث تعلق الزكوة فى الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم
المشروط على الشروط مسلمة الا انه قد ورد نظير ذلك فى الشرعيات كما فى تقديم غسل الجمعة عليها
وتقديم صلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة فى اتيان الموقت قبل وقتها المقرر
له فى الجعل الاولى لكن الانصاف انه لا يمتنع ان يخص الشارع هذه الرخصة بما اذا وقع الدفع الى من بقى

على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحيحة الاحول دليلا على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخلو
عن وجه **القول** فى زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة ويحتمل البيانية
والفطرة هنا اما بمعنى الخلقة وهى الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة والخمرة والقبلة
وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان وان تركها يخاف الموت كما فى غير واحد من الاخبار واما
الاسلام واستعمال الفطرة فى الاسلام لكونه الحالة عليها المخلوق والمناسبة ح كونها من اركان
ومن شعاره لا اختصاصه بالمسلم عند الهلال كما يستفاد من كلام بعض الروضة للاجماع على اشتراك
الكفار فى التكاليف ثم لو اسلم بعد الهلال سقط عنه كغيرها واما من الفطر بمقابل الصوم والاسم لما
ما ورد فى غير واحد من الاخبار من ان بها يتقبل الصوم كما ان بالصلوة على النبى واله صلوات الله
وسلامه عليهم يتقبل الصلوة وكيف كان فوجوبها كاد يعد من الضروريات بل هو منها وقد دل عليه
الثلثة ويشترط فى وجوب ادائها شروط **الاول** البلوغ فلا يجب على الصغير لاجل نفسه فضلا
عمن فى عياله بلا خلاف وعن غير واحد الاجماع عليه وبذلك يخص المرفوع المحكى عن المقنعة يجب الفطرة
على كل من يجب الزكوة عليه وقد بينا سابقا عدم وجوب زكوة المال عليه وكون التمسك هنا بمفهوم
الوصف لا يقدح لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس وخصوص رواية
محمد بن القسم بن الفضيل البصرى المصححة اليه قال كتبت الى ابى الحسن الرضا عليه السلم اسئله عن الوصى
يزكى زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب عليه السلم لا زكوة على يتيم وعن المملوك يموت مولاه
وهو عنه غايب فى بلد اخر وفى يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكى عن نفسه من مال مولاه وقد صار
لليتامى قال نعم وظاهر ذيلها عدم سقوط الفطرة عن مملوك الصغير وحمله فى الوسائل على ما اذا مات
المولى بعد الهلال وموضع تعليله لا بأس به بالنسبة الى طرحه **الثانى** العقل فلا يجب على المجنون
بلا خلاف ظاهر بل بالاجماع كما عن غير واحد والمرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم وقد صرح العلامة
بان فى حكمه المغمى عليه واستشكله فى المدارك بعدم الدليل وعدم الفرق بينه وبين النوم الا اذا
استوعب وقت الوجوب **اقول** المستفاد من الشهيد فى مواضع كقضاء الصلوة والصوم وزكوة المال

وغير ذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي عليه ولو بالقوة كما
يتعلق بالنائم والناسي فالمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف
اخويه ويكتفون بذكر قيد العقل او التكليف في الاحتراز عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم
في بطلان الوكالة اذا عرض الاغماء للموكل او الوكيل ويومي الى ذلك قوله عليه السلم في اخبار كثيرة
في مقام تعليل نفي القضاء على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر
فان الاغماء ليس في وقت القضاء حتى يكون عذرا فيه فالمراد العذر في الاداء ومن البين ان
المعذورية في الاداء لا توجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من المعذورية هو عدم
تعلق الحكم الواقعي الشاني اعني المطلوبية بالمغمى عليه فيلزمه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك
ما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المص من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي
والمجنون قد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان
عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والناسي للمانع فتامل
فان اتمام ما ذكر لا يخلو من اشكال ولذا استوجه في المدارك عدم مانعية الاغماء الا اذا استوعب
وقت الوجوب نظرا الى عدم الدليل على ازيد من ذلك ورده بعض المعاصرين بان الدليل هو
الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرايط عند الهلال وفيه انه ان اريد بالشرايط شرايط
تنجز التكليف فهو تمام لم يقل به احد والا لمنع النوم والنسيان والغفلة ونحوها وان اريد شرايط
سببية دخول هلال شوال للوجوب ففيه ان كون عدم الاغماء منها عين محل الكلام واستفادة
صاحب المدارك لعموم الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا
لسببية السبب حتى يرد بما دل على اعتبار الشرايط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شرايط
تنجز التكليف من القدرة والالتفات وغيرهما ضروري الاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء
المستوعب كالنوم المستوعب مانع من توجه الخطاب لا محالة **الثالث** الحرية فلا تجب على
المملوك بلا خلاف ونسبه في المعتبر الى علمائنا ومن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة

المتقدمة

المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وفي كونه فقيرا
لا يقدر على شيء بل زكوته على مولاه اذا لم يعله غيره لان مؤنته عليه وان كان من كسبه وان قلنا
بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث ورد انه لا يصح ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام مضافا
في غيره الى ان اذن المولى في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه انفاق له في الحقيقة فيلحق
بمن ينفق عليه ومن بيان بل وفي العيال فيجب نفقته على المولى فيسقط عنه ولا فرق في جميع ما
ذكرنا من الادلة على الاخير بين المكاتب وغيره خلافا في المكاتب للمحكي عن الصدوق فاوجبها
عليه ولعله للاية ما الك ولا دليل على الحجر عليه في الواجبات القهرية لان ادلة حجره معارضة بادلة
وجوب الفطرة وللخصوص صحيحة علي بن جعفر عليه السلم عن اخيه عليه السلم في المكاتب هل عليه فطرة شهر
رمضان او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته وذكر الصدوق
ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة بدليل بيان ذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته
يعني ان شهادته جائزة والفطرة عليه واجبة واستجوده في المدارك ورد بانه مستند في المشهور بما
دل على وجوب زكوة المملوك على المولى وبخصوص رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلم قال
يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه
ونحوها مرفوعة محمد بن احمد وفيه ان الكل ظاهر في المملوك الذي يعوله المولى فان ثبت ان المكاتب
من عياله من جهة ان ما بيده ملك المولى فلا كلام في وجوب فطرته عليه والا فهذه الاخبار لا تنفع
للملزم بمقتضى الانصاف هذا كله في المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما
المبعض فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة ان لم يعله المولى او غيره
والا فعلى المعيل ولعله لان الاشتراك في العيلة او الاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه نظر
لان الاشتراك في العيلة لو سلم اقتضائه التشريك فانما يقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما
اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا نسلم الاشتراك بل مقتضى العمومات السليمة عن معارضة ادلة
العيلة المختصة بصورة استقلال المعيل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب على نفسه وكذا الكلام

في الاشتراك في الملكية فان المسلّم منه سالو تعدد المالك اما لو تبعّض في الرقبة فالاقوى
بحسب القاعدة هنا الوجوب على نفسه لو استجمع سائر الشرايط والّا فالسقوط عنه وعن المولى
امّا الاوّل فللعمومات السليمة عن المخصّص وللمرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم حيث انّ
المبعّض لو ملك النصاب بجزئه الحرّ وجب عليه الزكوة فيجب عليه الفطرة وقد يستدل بما يحكى
من رواية الصدوق في الفقيه عن العياشي الثانية للزكوة في العبد المشترك بين شريكين حيث
قال فيها وان كان لكلّ انسان منهم اقلّ من رأس فلا شئ عليهم الرابع الغنى وهو ان يملك
قوت السنة لنفسه ولعياله الواجبي النفقة لان غير المالك لذلك تحلّ له الزكوة كما تقدم وقد
دلّت المستفيضة على نفي الفطرة عمن يأخذ الصدقة وان من حلّت له لم تحل عليه ومن حلّت
عليه لم تحلّ له واقتصر الاسكافي على ملك قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة لاخبار كثيرة ظاهرة
في وجوبها على مطلق الفقير وانه يتصدق مما يتصدق به عليه ويتعين حملها على الاستحباب مع
انه ليس فيها اعتبار قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلّي ان الغنى يتحقق بملك
نصاب من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق قيمتها وظاهر الحلّي الاجماع على ما ادّعاه قال في المعتبر
ولم نقف له يعني الشيخ على حجة ولا قائل من قدمائنا ولعله للمرفوعة المتقدمة تجب الفطرة على
من تجب عليه الزكوة ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع
الى فقرائكم حيث انها تدل على مقابلة الغنى للفقير في الزكوتين والغنى في زكوة المال يملك احد
النصب فليكن في الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان
اعتبار شروط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب وكيف كان
فلا ريب في قوة ما اخترناه وعليه فهل يعتبر ان يملك فعلا او قوة مع قوت السنة مقدار الفطرة
ام لا قولان اظهرهما الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقر مانع مطلقا من وجوب الفطرة فكما ان
وجوده يمنع كذلك حدوثه بعده فان الدفع من قوت السنة يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين
والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرايع وغيرهم خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني

وغيرها

وغيرها للعمومات خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعيّن
الدفع من القوت بان وجوب الدفع موجب لعدم تمام ملكه لمقدار الفطرة فلا يبقى ملكه مستقرا
على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيمتنع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد دلّت الاخبار
المتقدمة مثل من حلّت له لم تحلّ عليه على التنافي بين وجوب الدفع وجواز الاخذ يجب مع استجماع
الشرايط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل ولو تحريما
للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من تحمل معاشه فعن الصحاح عاله شهرا
اذا تحملت معاشه وفي الخبر صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر او عبد على كل من يعول يعني من
ينفق عليه صاع من تمر الرواية وفي اخرى عن المعتبر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرض صدقة
الفطرة على الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر فيؤدي عنه
الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من تعول من ذكر وانثى صغير او كبير حر او مملوك دلّت على وجوب
فطرة الضيف من حيث كونه من العيال واحتمال كون الجملة بعد نعم مستأنفة مع انه خلاف الظاهر
لظهور كونها هي الجواب لا يقدح لانها لو لم تكن نفس الجواب فلا محالة تكون جملة مستأنفة مسوقة
لبيان ضابط من تجب عنه الفطرة مطّرد ومنعكس بحيث يدخل فيه الضيف اذ كونها قاعدة اجنبية
خرج منها الضيف حيث ان زكوتها تجب لا من حيث العيلولة لا يخفى بشاعته مع ان الاخبار
المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كافية في نفي كون فطرة الضيف
او غيره ممن سيجئ الخلاف فيه كالزوجة والمملوك واجبة من حيث هي ثم لما كان الظاهر من عنوان من
تجب عنه الفطرة تلبّسه بذلك العنوان في زمان تعلق الوجوب اعتبر تحقق العيلولة في ذلك الزمان
سواء بقي بعد ذلك او ارتفع وسواء وجد قبل ذلك ام لا والاوضح فالمعيار كونه عيالا حين هلال
شوال ومن هنا اختار من تأخر كفاية صدق الضيف في اول الهلال المستلزم لصدق انه عيال
وان لم يصدق عليه العيال الظاهر فيما كان لعيلولته استمرار بل الظاهر كفاية صدق انه ضمه الى عياله

كما دل عليه رواية عبد الله بن سنان المتقدمة من كل من ضممت الى عيالك الخبر فالمدار على صدق
الانضمام الى العيال لا على صدق العيال ومن هنا ان الاجير المشترط نفقته على المستاجر منضم
الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين خلافا للفاضلين وشيخنا في ك فجعلوه من قبيل الاجرة
وفيه انه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق الانضمام الى العيال ثم ان المدعو الى مكان
الداعي ليأكل عنده الذي يطلق عليه الضيف في عرف العوام قد اشكل فيه الحكم من جهة صدق
كونه ضيفا ومن عدم انه واجبه فيمن انضم الى العيال اذ المراد الانضمام في العول وهو الانفاق
وسد قد مشكل المش كما قيل وجوب فطرة المملوك والزوجة الواجبة النفقة على المولى
والزوج اذا لم يعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل اطلق الحلي فاوجبها على الزوج لزوجته
الناشزة والصغيرة وغير المدخول بها العدم تمكينها مدعيا على ذلك الاجماع والعمومات وان
طعن عليه في المعتبر بان ذلك لا يعرف له موافق في فقهاء الاسلام وقريب منه في المنتهى وكيف
كان فالظ ان مستند المش الملازمات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار فعلية العيلولة وطعن
عليهم جماعة من المتأخرين بانكار ذلك لان الاخبار حتى المشتمل منها على ذكر الزوجة والمملوك
ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة والخالي منها من هذا القيد محمول على الغالب اقول القائل
بوجوب نفقة المملوك وخروجه من حيث هما ان خص الحكم بهما من بين واجبي النفقة فالظاهر انه
لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا بانفسهما في خبر حتى يمكن التمسك بالملازمة على ذلك وانما ذكرا اما
في عنوان من يعول واما بانفسهما منضمين الى ساير واجبي النفقة فلا وجه للاختصاص وان
طرد الحكم في مطلق واجبي النفقة كالابوين والاولاد على ما يظهر من الشيخ في ط والمحقق في المعتبر
فيمكن الاستشهاد له بمثل رواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب ان تعطي عن نفسك
وابيك وامك وامرئتك وخادمك وقريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج
وفيها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين للاعتماد على ذكر الغالب ولا
ينافي ذلك ما دل على اناطة الوجوب بالعول والانفاق الظاهر في الفعلية اما لان ذكر

هذا الضابط مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته ممن تستحق عليه فعلا فهو منها
في مقام العكس والطرد ولذا اكتفى الامام عليه السلام في بعض الاخبار بقوله عليه السلام في مقام الاجمال
بعد التفصيل في بعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت اليك وما ذكرناه
واضح على المنصف المتامل فتكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا اخر مع ان من المحتمل
ان يقال ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المنفق تحملها عن واجبي النفقة حيث انها
زكوة البدن ويخاف بتركها الموت فتجب كما تجب النفقة فيشبه بذل المال لثمن ماء الطهارة او
الساتر في عدهما عرفا من المؤن ودعوى ان كونها من المؤن فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة
الدالة على استقرار الفطرة على كل احد وعدم سقوطها الا لمانع لا لعدم المقتضي **مسئلة**
من وجبت فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب الانفاق سقط عنه بلا خلاف ظاهر الا ما عن الحلي
من وجوب الفطرة على الضيف والمضيف ورد بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ثنيا في صدقة
والاولى دفعه بنفس ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله في رواية الضيف يؤدي عنه
ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف وان لم يكن تحملا حقيقيا كما سيعرف
ولو لم تجب فطرته على الغير لاعساره مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا
او مملوكا او فقيرا فلا اشكال في سقوط فطرته عن نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد كالضيف
الموسر والزوجة الموسرة فهل تجب عليهما ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على وجوب الفطرة على
كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير وبقي الباقي خلافا للشيخ ره فاسقطها
عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل على
تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السالبة عن المختص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا
ان يقال ان ادلة الوجوب على الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى يبقى التخصيص
مع انتفائه باعسار الزوج بل المراد منها ان ذكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على
الزوج فالزوجة خارجة عن عمومات وجوب الفطرة باصل الشرع ادى الزوج عنها او لم يؤد

عندا او عمدا وهو لا يخلو من اشكال نعم يمكن القول بالسقوط مع ترك الزوج عصيانا من جهة
دخول المورد تحت عموم المخصص اعنى ما دلّ على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم
الّا ان يقال ان مجرد وجوبها عليه لا يوجب السقوط عنها ولا نسلّم تخصيص عموم ما دلّ على ثبوت
الفطرة على كل احد بما دلّ على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوته على العال
الى ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين غيره مسئلة العبرة فى وجوب
اداء الفطرة على الشخص من نفسه او من غيره باستجماعه الشرائط عند هلال شوال فلا عبرة بتجددها
بعده كما لا عبرة بانتفائها فلو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او ناقصا او فقيرا يعيل لشخص لم يجب
عليه وان حدث الشروط بعده ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معوية بن عمار
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسئلته
عن يهودى اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا دلت على ان العلة فى عدم حدوث وجوب الفطرة
للمولود هى خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتامل ان المراد من قول السائل عليه فطرة فى سؤال
المولود وسؤال المسلم معنى واحد كما فى الرواية الاتية وهو مجرد تعلق الفطرة به اعم من كونه مخرجا
او مخرجا عنه واستعمال لفظ على فى اخبار الفطرة باستعمال واحد بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه
فى غاية الكثرة والمراد به ما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفى هو هذا المعنى المشترك والتعليل راجع
الى نفيه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب الاخراج
ولا وجوب الاخراج عنه فلا يتوهم ان العلة راجعة الى نفى وجوب الفطرة عن شخص فلا يدل على
حكم حدوث شرط وجوب الاداء بعد الهلال مع ان ظاهر ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم
هو كونه حكمه عليه السلم بعدم الوجوب على المسلم ايضا متفرعا على خروج الشهر ونحوها رواية العقبة عن
ابن ابى حمزة عن معوية بن عمار فى المولود يولد ليلة الفطر واليهودى والنصرانى يسلمان ليلة الفطر
قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الّا على من ادرك الشهر دلت على انحصار تعلق الفطرة بالانسان
من حيث الاخراج او الاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان كان قد ادرك الشهر جامعا للشرائط

الوجوب

الوجوب الآن انه لما جبّ بالاسلام لم يحدث تكليف اخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان
الممتنع فى حقه وهو غير متحقق فى هذا الوجوب الحادث فدلت الرواية على ان الوجوب معلق على
ادراك الشهر ولا ينفك عنه فمن لم يجب الفطر عليه او عنه عند ادراك الشهر او وجب ثم سقط با
لاسلام فلا يحدث عليه الوجوب بعد ذلك والّا لم يكن الوجوب معلقا بادراك الشهر فرجع الرواية
الى مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان خروج الشهر علة لعدم حدوث تعلق الفطرة بمن لم تتعلق
عليه فى اخر الشهر ومنها يعلم ان وقت اداء الفطرة ليس نظير وقت اداء الظهرين مثلا فان كل
جزء من الوقت يسع الصلوتين سبب لوجوبها يكفى فى تعلق التكليف بالشخص استجماعه للشرائط
فى ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما خارج عنه بالمرة واما اول جزء من اجزائه على
الخلاف الاتى فى مبدء وقت الاخراج ثم ان الوجوب المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين
هو الوجوب الواقعى بل مطلق تعلق الفطرة اعم من الاخراج والاخراج عنه لا تنجز التكليف و
فعليته فلو كان عند الهلال نائما او غيره ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقدا العدم فى بعض
موارد الخلاف اجتهادا او تقليدا او لشبهة فى الموضوع كعدم التولد او عدم كونه ولدا او مملوكا
او زوجة له لم يقدح ذلك كله فى حدوث التنجز عليه عند التنبه ما بين الهلال والزوال ومن
هنا يعلم ان التمسك فى نفى الوجوب عن المغمى عليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف فلا
يحدث بعد خروج الشهر ان اريد به عدم قابليته لتنجز التكليف عليه عقلا لعدم شعوره فقد
عرفت انه غير معتبر كما فى النائم وان اريد عدم قابليته لتعلق الوجوب الواقعى كما فى الصبى والمجنون
فهو حسن الّا انه يحتاج الى اثبات كونه كك واما دعوى ان المنفى فى الروايتين هو تنجز التكليف
فيدل الان على ان كل من لم يكلف ولم يخاطب فعلا عقلا او شرعا بوجوب الفطرة عند الهلال
فلا يحدث الوجوب عليه بعد ذلك خرج منه النائم واشباهه وبقى المغمى عليه فاسدة اما اولا فلما
عرفت من ان المنفى هو التعلق المشترك بين الوجوب عنه وعليه وهذا المقدار من التعلق ليس
منفيا عن النائم والمغمى عليه عقلا واما ثانيا فلان اللازم على هذا وجوب الناس دليل خارجى

على تكليف النائم واشباهه بالفطرة لان مقتضى الروايتين هو عدم حدوث التكليف على
من لم يكلف عند الهلال على وجه يكون المعيار والمدار فى التكليف هو ادراك الهلال
وهذا المعنى غير قابل للتخصيص عرفا ثم اعلم ان مادلت عليه الروايتان من اناطة وجوب
الفطرة بادراك الشهر جامعا للشرايط الظاهر انه غير مبنى على توقيت الفطر بهلال شوال
كما هو احد القولين فى مسئلة وقت الفطرة فليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر قائلا
باعتبار اجتماع هذه الشرايط فى اخر الليل بحيث يدرك جزء من يوم العيد على الشرايط لا
فقدها عند هلال شوال بل هولاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرايط عند الهلال ايضا
وان فقدها بعد ذلك ولهذا ادعى فى المدارك الاجماع على مسئلة اعتبار الاجتماع عند الهلال
مع وقوع الخلاف العظيم فى المسئلة كما يأتى ويحتمل ايضا ابتناء هذه المسئلة اعنى اعتبار
الاجتماع عند الهلال على القول بتوقيت الفطرة بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها
طلوع الفجر يعتبر الشرايط عند الطلوع ولذا قال فى لف بعد ما حكى عن الشيخ فى النهاية وط
وف القول بان وقتها طلوع الفجر ومنه فى الجمل والاقتصاد ان وقتها هلال شوال ان ماذكره
فى النهاية وط وف من انه اذا وهب له عبد او ولد له او اسلم او ملك مالا قبل الهلال وجبت
الزكوة وان كان بعده استحب الى الزوال يشعر بما اختاره فى الجمل والاقتصاد ولكن الانصاف
عدم الابتناء ولذلك لم يحكم فى لف بصراحة الفروع المذكورة فى كتب الشيخ بما اختاره فى الجمل
والاقتصاد بل استشعر منها ذلك فالظاهر عدم الابتناء كما يشهد به ذكر الشيخ للفروع المذكورة
فى كتبه التى اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر ويؤيده ايضا بل يشهد له ان احدا من الفقهاء لم يعتبر
فى الضيف بقاء عنوان الضيافة فيه الى طلوع الفجر من يوم العيد مع استنادهم فى وجوب الفطرة
عن الضيف بما ورد من وجوب الفطرة عن الضيف وعن العيال ومن ضم اليهم فلو كان العبرة
باجتماع الشرايط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع ليتحقق صدق عنوان الضيف
والعيال فى وقت الوجوب فتحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشرايط عند

الهلال والخلاف فى وقت الفطرة فالكلام هنا فى وقت الوجوب والخلاف فيما سياتى
فى وقت الواجب وهو الاخراج ومع تمكين استدلال بعض القائلين فى المسئلة الاتية بان
الوقت هلال شوال بما تقدم من روايتى معوية بن عمار بناء على ان الاصل والظاهر فيما ثبت
وجوب شئ فى زمان كون الزمان لنفس الواجب ايضا كما لا يخفى فتخطئته شارح الروضة لمثل
القائلين فى تمسكهما بالروايتين فى تلك المسئلة بانهما يدلان على وقت الوجوب لا الواجب
ليس فى محله لان الاصل والظاهر اتحاد زمان الوجوب والواجب لكن يبعد ماذكرنا تصريح القائلين
بكون وقت الفطرة طلوع الفجر انه وقت وجوبها فيحتمل لاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرايط عند
الهلال سببا لثبوت الوجوب عند الطلوع وان لم يكن وقتا لكن يبعده استنادهم [illegible] وجوب
الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او فى النصف الاخير او غير ذلك فان
مقتضى الوجوب عن العيال والضيف تحقق العنوان فى وقت الوجوب وكذا حكمهم بوجوب الفطرة
على من مات عند الطلوع او افتقر اللهم الا ان يقال بكفاية السبب قبل وقت الوجوب فى اشتغال
الذمة نظير اسباب الضمان للطفل والمجنون فتامل جيدا **مسئلة** اذا كان العبد بين شريكين
فالمحكى عن الاكثر وجوب فطرته عليهما بالاشتراك ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على
كل انسان اما على نفسه او على غيره خرج منه فاقد الشروط الذى لا يعول واجدها فيبقى الباقى
ويؤيد ذلك ان المستفاد من الادلة كون المالكية سببا لوجوب الفطرة اما بنفسها بناء على كون
فطرة المملوك من حيث هو واما بعنوان العيلولة بناء على القول الاخر وعلى التقديرين فلا فرق
فى نظر الشارع الظاهر بين قيام السبب اعنى المالكية او العيلولة بواحد او باكثر ويؤيده ما عن مكاتبة
ابن الفضيل عن الرضا عليه السلام فى ثبوت الفطرة على مملوك مات مولاه وسار لليتامى سواء حمل
الحديث على ظاهره او اول بما لا ينافى مذهب المشهور بان يراد ماذكره فى الوسائل من كون موت
المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل هذا العبد المشترك لما رواه فى
الفقيه عن تفسير العياشى وفيه ضعف سندا بل ودلالة حيث ان الظاهر منها عدم وجوب الفطرة

على من ملك اقل من رأس فلا ينافى وجوب الفطرة للمبعض اذا ملك مع عبد تام كثلثة عبيد
بين رجلين فلا يدل على نفى الفطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد وكيف كان فلا
يعارض ما تقدم مسئلة اذا اوصى له بعبد فقبل بعد موت الموصى وقبل الهلال فلا
اشكال فى وجوب فطرته عليه ولو قبل بعد الهلال فاما ان يجعل القبول كاشفا او ناقلا
فعلى الاول يحتمل على الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما
ويندفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب الواقعى الشأنى كاف ولا يشترط التنجز عند الهلال
كالوولد له ولد ولم يعلم به ويحتمل الفرق بين وقوع القبول فى الوقت فيجب وبين وقوعه خارجه
فلا يجب القضاء وعلى الثانى فيحتمل الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل
عدمه اما لان ملكه متزلزل فى معرض الزوال كما ذكره المحقق الثانى فى حاشية يع وفيه نظر كما مر
واما لان الوصية لا تدخل فى ملك الوارث بل على حكم مال الميت حتى يقبل الموصى له مسئلة
ظاهر المحكى من الصدوقين والعمانى الاقتصار فى جنس الفطرة على الغلات الاربع وزاد فى
المدارك عليها الاقط وزاد الشيخ عليها الارز والاقط واللبن مدعيا ثبوت الاجماع على اجزاء
السبعة وعدم اجزاء غيرها وفى س ان ظاهر الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفى المعتبرات
الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب
علمائنا ونحوه فى دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسب هذا الى المشهور بين المتأخرين وعن
المفيد انها فضلة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتها فى النوع وحكى مثل ذلك عن السيد
وعن الاسكافى يخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته وحكى عن الحلى والحلبى وقد
نسب ذلك فى المدارك الى المحقق والمتأخرين وفيه نظر فانهم عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوا
ما يغلب على قوت الانسان او بلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافى من قوله يخرجها
نفى وجوب الاخراج من غيره فى مقابل غيره من الاقوال المعينة لبعض الاقوات ولذا استدل
عليه فى لف بعد ما استقر به بادلة منها ان تكليفه بغير قوته حرج منفى وضرر منفى وللصدوقين

صحيحة الحلبى وللصاحب لك صحيحة عبد الله بن ميمون وللشيخ ذكر الارز واللبن فى بعض الاخبار
وللمفيد والسيد قول ابى عبد الله عليه السلام فى مرسلة يونس المصححة اليه الفطرة على كل من
اقتات قوتا فعليه ان يؤدى من ذلك القوت وقوله عليه السلام فى صحيحة زرارة وابن مسكان الفطرة
على كل قوم مما يغذون به عيالاتهم وللاسكافى ومن تبعه مكاتبة الهمدانى المروية فى يب و
مستند ما فى المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار ويظهر من لك وضه وبق اعتبار احد
الاجناس السبعة المذكورة وان لم يقتت به المخرج او ما اقتات به المخرج وان لم يكن منها
كالدخن والذرة فالعبرة باحد الامرين ولعله للجمع بين الاخبار المطلقة فى اجزاء السبعة و
صحيحتى يونس وابن مسكان المتقدمتين لكن لا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا بمعنى انه
يقتات به فى غير النادر ولو عند بعض الناس فلا عبرة بالنادر ككثير مما يقتات فى ايام الغلاء
ولا يعتبر الاقتيات عند عامة الناس ولا غالبهم فيكون الدخن والذرة ح اصلا عند كل احد
وان لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المتقدم عن المعتبر والمنتهى الظاهر فيما ذكرنا اذ لا معنى
لعد الاقط بل ما عدى الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بالمعنى الذى ذكرنا مضافا الى ذكر الذرة
فى بعض المعتبر كرواية الحذاء المروية فى التهذيب والى المروى مرسلا فى المقنع عن امير المؤمنين
صلوات الله عليه ان الفطرة على كل رأس صاع من طعام ثم اعلم ان فى مرسلة يونس ورواية ابن
مسكان المتقدمتين احتمالات ثلثة احدها تعين اخراج ما يغلب على قوته كما هو ظاهر الاسكافى
الثانى حمل ذلك على عدم تعين ما سواه فيكون الامر فى مقام دفع توهم الحظر وتعيين الغلات
الاربع والثالث حملها على الاستحباب والظاهر هو الاحتمال الاوسط وح فيدل على جواز كل
ما اقتات به الشخص لكن لا يدل الا على جواز اخراج قوت اخر له نعم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق
بالنسبة الى كل احد واما الاقط فيظهر من بعض الاخبار اختصاصها باهل الغنم وكذا ما دل
على الارز وهى مكاتبة الهمدانى وهذا محتمل فى رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احدى
الغلات الاربع مطلقا او ما كان قوتا غالبا للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكى عنه

ای محمد [illegible] ای که [illegible] ارزانی
در عصمت و دیده او [illegible] و لالی

[illegible] از زین عالم و لوم
[illegible] اصل [illegible] از وجه تعالی

[illegible] که [illegible] خلق [illegible]
[illegible] که [illegible] خانه خدایی

[illegible] تو چو مصطفی [illegible]
[illegible] تو چو مصطفی [illegible]

خیزد از فکرت مادح و شاد که و چه
ما کجاییم در این بحر تفکر تو کجایی

ای در او وصف تو چون ابر [illegible] خلق جدایی
[illegible] چنین همچنین صد چو [illegible]

[illegible] آن [illegible] جان [illegible]
[illegible] کرم و [illegible] خدایی

[illegible] در این ذات
که در مکان [illegible] ارباب [illegible]

ای [illegible] سر تفسیر معانی
[illegible] نقطه بانی

ای چنین نقطه تنزل که ز انظام صعود
فوق آید همه و بالای فلک نقطه فانی

سر [illegible] تیغ و بین کف
[illegible] علالی [illegible]

سر [illegible] دانی [illegible] تفهیم
[illegible] دانی

[illegible] اندم [illegible] و [illegible] دانی
سر [illegible]

سر که با غرض نظر تو به نظر آید
خطا چشم [illegible] که دارد

[illegible] سیل از تو عیان آ[illegible]
چون تو ای در خطر حادثه [illegible]

جسم [illegible] دوران [illegible] خواب [illegible]
[illegible] جسم [illegible] ارزانی

[illegible] نور [illegible]
[illegible] فلک [illegible] ارزانی

علم [illegible] عمل [illegible]
جعفر [illegible] و فاروق و جدایی [illegible]

چند عقل [illegible] که [illegible]
باید الله [illegible] ارزانی

سر [illegible] علی [illegible]
[illegible]

[illegible] ارزانی
[illegible]

[illegible]
[illegible] بهانی

لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت فى المرسلة
والموصول فى قوله عليه السلم فى رواية ابن مسكان مما يغذون عن الحق المتعارف من الاقوات التى
تقتات بها بعض طوايف الناس ولو كالاقط واللبن فلو فرضنا ان قوما اقتاتوا باللحم او
بشئ اخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه متمسكا بهاتين لقوة احتمال
ورودهما فى مقام دفع توهم تعيين الاجناس المتعارفة من الغلات الاربع ثم ان ظاهر مرسلة
يونس وصحيحة ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق بل
الخبز اصلان لكن فى اصالة الخبز تامل لان الظاهر من القوت هو اصل الجنس بل قد يعلل
ذلك باشتماله على الاجزاء المائية وفيه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة صحيحة
عمر بن يزيد عن ابى عبد الله عليه السلم قال سئلته يعطى الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس
يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق بناء على انه عليه السلم جعل اجرة الطحن فى مقابل
ما ينقص الحنطة عن الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز به النقص عن صاع ثم ان المشهور
بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج القيمة من ظاهر كلامهم بل صرح بعضهم بعدم الفرق
فى القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا باس
بالقيمة فى الفطرة والظاهر انه كاف لمذهب المشهور نظرا الى ان الظاهر منه اخراج الشئ
بقيمة الاصول لا اخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين عن لفظ القيمة وضعا او
انصرافا والا فلا اشكال فى الاستدلال واما حمل الرواية على الاخبار المقيدة بالدرهم
فلا وجه له لعدم التنافى ويؤيد ما ذكرنا صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة مسئلة المحكى عن
الاسكافى والمفيد والسيد والشيخ فى ط وف والنهاية والقاضى والحلبى وسلار ان
اول وقت زكوة الفطرة طلوع الفجر يوم العيد وظاهر ابن زهرة الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل
وصحيحة العيص بن القسم قال سئلت الصادق عليه السلم عن الفطرة متى هى قال قبل الصلوة
يوم الفطر قلت فان بقى منه شئ بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطى عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه

دلت على ان ظرفها يوم الفطر فلا يشرع قبله لكن الاستدلال مبنى على وجوب تقديمها
على الصلوة اذ لو استحبت تعين حمل التوظيف المستفاد من الصحيحة على الاستحباب بالنسبة
الى يوم الفطر ايضا كما لا يخفى فيسقط الاستدلال بسقوط الاستدلال برواية ابرهيم بن
ميمون قال قال ابو عبد الله عليه السلم الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهى فطرة وان
كان بعد ما تخرج الى العيد فهى صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج
فاذا حمل على الاستحباب لما سيأتى من ان انتهاء وقت الفطرة بالزوال سقط الاستدلال به مع ان
مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم دلت على ذلك الصحيحة الاولى
من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذى مبدئه طلوع الفجر فلا يجزى قبله ومنه يظهر
ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة كما يتم عند طلوع الفجر بلا فصل كذا يتم قبله القريب منه
ولا قائل بالفرق مع ان المتبادر من السياق ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة
لا المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه لا قائل به هنا للاتفاق على
كون ما بعد الفجر بلا فصل وقتا مع انه غير متبادر منه جدا هذا وانت خبير بان هذين التضعيفين
ناظران الى الاستدلال على التوقيت بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بل بقوله يوم الفطر حيث
انها تدل على ان وقت الفطرة يوم الفطر قبل الصلوة فقبل اليوم لا وقت كما بعد الصلوة واضعف
من ذلك حملها على الافضلية بقرينة قوله عليه السلم فى رواية الفضلاء يعطى يوم الفطر افضل وهو
فى سعة ان يخرجها فى اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق الرواية يدل على افضلية
الاعطاء يوم الفطر من التقديم عليه مع وجه التعجيل وهو خارج عن المطلوب اذ لا نزاع على القول
بجواز التعجيل فى جواز اخراجها بليلة الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع فى الوقت المقرر
باصل الشرع الذى انحصر القول فيه فى قولين فتحصل من ذلك انه لا مناص من العمل بالصحيحة
الا ان دل الدليل على عدم خروج وقت الفطرة بالصلوة فالعجب من قال هنا بهذا القول متمسكا
بظاهر الصحيحة مع تقويته فى مسئلة اخر وقت الفطرة انتهائه الى الزوال بل اخر النهار كما

اتفق لصاحب ك فان ظاهر الصحيحة ان دل على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد
فلا مناص من القول بانتهائه بالصلوة وان دل على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء
الوقت بطلوع الفجر والحاصل ان الرواية تدل على اول الوقت وآخره بدلالة واحدة وكيف
كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتاخرين وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن
حمزة والحلي فاوجبوها بهلال شوال لما تقدم من روايتي معوية بن عمار في المولود ولد ليلة
الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر والاخرى فيمن اسلم بعد الهلال والمولود يولد كذلك
فقال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من ان مدلولها
عدم حدوث وجوب بعد الهلال فلو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان
مدخل في الوجوب ولا لخروجه مدخل في عدم الوجوب ولكن التمسك بهما مشكل لانهما مسوقتان
لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث سئل عن ان المولود
بعد الهلال او المسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة يعني ولو في الوقت المضروب لها ام لا فليس
السؤال عن فعلية التعلق بهما ليلا فكان مبدء التعلق في السؤال والجواب مفروغ عنه
فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب لطلوع الفجر بحيث لا يتوجه الخطاب
بهذا الواجب الموقت الا على من ادرك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد
الهلال فلا تنافي توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعدد ظرف الوجوب وظرف الاخراج وح
فيستقيم ما ذكروه في مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بانه لو مات المكلف بعد الهلال
وجبت الفطرة في ماله اذ لولا كونه واجبا لم يخرج من التركة فضلا عن سلبها بحيث تحاص مع
الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فتعين الاحتمال الاول
وهو مراد صاحب ك ومثله حيث اجاب عن الرواية بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك
الشهر لا على ان اول وجوب الاخراج الغروب واحدهما غير الاخر وقد يظن به ارادة تغاير
وقتي الوجوب والاخراج فيورد عليه بانه خلاف ظاهر كلماتهم بل خلاف الاصل حيث ان

اصالة الاطلاق وجوب شيء في وقت جواز ادائه بعد تحقق الوجوب وفيه مع انه موقوف على
ابطال دليل القول الاول الذي كفى به مقيدا للاطلاق انه موقوف على عدم سوق الاطلاق
في مقام بيان اصل الوجوب نعم يشكل ح ماذكر من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب
الفطرة في ماله ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة نظير
معنى وجوب الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما فسره بذلك في المعتبر فلا منافات
بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع الفجر شبه الدين المؤجل
وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال فاصالة التاخر مع عدم
امكان قصد التقرب بالفطرة عند الشك مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن اعتبار
القربة من حيث الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يتوهم عدم
ثبوت تيقن الاشتغال بعد الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يشك في تعلق التكليف
لانا نعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان نشك في البرائة عن ذلك
التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف متحقق في زمان يقينا والشك في الرافع فيستصحب
ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان السابق بالخصوص **مسئلة** حكي في س وك عن المش
جواز تعجيل الفطر من اول شهر رمضان معتمدين في ذلك على صحيحة الفضلاء المتقدمة حيث قال
فيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص ذلك
برمضان بعيد جدا سيما مع ان ظاهر الضمير في قوله يعطيها الرجوع الى نفس الفطرة وسيما
مع جعل الحكم من باب السعة والرخصة في مقابل الفضيلة اذ لا ريب في ان اقراض الفقير ثم
الاحتساب عليه في يوم الفطر قبل الصلوة جامع لفضيلة الاقراض واداء الفطرة في وقت
الفضيلة فلا معنى لجعله من باب الرخصة المنافية للفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية
البعد واما اشتمال ذيلها على كفاية نصف صاع المجمع على خلافها فهو غير ضائر ويدل عليها رواية
اسحق بن عمار قال سئلت اباعبدالله عليه السلم عن تعجيل الفطرة بيوم قال لا باس به بناء على عدم القول

بالفصل بين اليوم والزيادة منه وبها يخصص عموم ما دل على توقيت الفطرة بيوم العيد او بهلال
شوال مع ان ذلك العموم في مقام بيان الوقت الاصلي فلا ينافي الرخصة في التقديم للدليل
نعم يخصص بها ما ورد في تعليل المنع من تعجيل زكوة المال بقوله لا تصلي الاولى قبل الزوال
وان كل فريضة انما تؤدى اذا حلت واما موثقة احمد بن محمد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له هل للزكوة وقت معلوم تعطى فيه قال ان ذلك ليختلف في اصابة الرجل المال
واما الفطرة فانها معلومة الحديث فهي ايضا لا تنافي الروايتين لان السؤال فيها عن
الوقت الاصلي المضروب وربما يؤيد هذا القول بما تقدم من روايتي معوية بن عمار الظاهرتين
في اناطة الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر في سببية شهر رمضان لوجوب
الفطرة نظير قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك الركوع
فقد ادرك الركعة وقال ان في لفظ الادراك رمزا الى كونه هي الغاية التي لا بد لها من بداية
وليست هنا الا ما الاول الشهر وفيه اولا ان ادراك الشهر انما جعل في الروايتين سببا
للوجوب مع اجتماع الشرائط فيه من الكمال والحرية والغنى فمفهوم قوله ليس الفطرة الا على من
ادرك الشهر وجوب الفطر على من ادرك الشهر متصفا بالشروط المعتبرة وظاهرهم ان ادراك
ما قبل الاخر من اجزاء الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض
الاجزاء بالصفات ثم فقدها في الجزء الاخر والظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب ح ودعوى
ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع على كونه مشروطا باجتماع الشروط في الجزء الاخر
فيكون وجوبها عند دخول رمضان متزلزلا غير مستقر الا بادراك الجزء الاخر مستجمعا للشرائط
في المخرج والمخرج عنه مدفوعة بان ادلة اعتبار الشروط ليس فيها تقييد بوجودها في الجزء
الاخير بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة
وقوله يجب التصدق عن كل من يعول وانما اعتبروا وجودها في اخر الشهر من جهة هاتين الروايتين
الدالتين بالتقريب المتقدم في محله على عدم تأخر حدوث تعلق الفطرة عن الهلال فاذا كان

المراد

المراد بالادراك نظير ادراك ركعة من الوقت في ادراك الركوع فادراك اي جزء من الشهر
مع الشرائط لا بد ان يكون سببا فان فقدت الشرائط بعده والحاصل ان استدلال العلماء
على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لا ان الروايتين تدلان
على سببية ادراك الشهر ودل دليل اخر على اعتبار اجتماع الشرائط في اخره هذا نعم لو ثبت
كفاية اجتماع الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل في المختلف حيث استدل
على جواز التقديم بانه انفع للفقير لانه ربما اضطر الدافع او مات قبل الوقت فيحرم الفقير امكن
ما ذكر وثانيا ان الروايتين لو تمت دلالتهما على الوجه المذكور دلتا على ان وقت الفطرة المفروض
لها باصل الشرع هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير الزكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة
يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف والظاهر عدم الخلاف بين مجوزي التعجيل في ذلك نعم
ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقته الاصلي حيث قال في رد استدلال المانعين
بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الا ترى انا نقول بموجبه ونقول ان وقتها شهر رمضان
لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المضروب لمشروعية
الفعل ولو من باب الرخصة في التعجيل ويشهد له ان الوقت في كلام المانع هو بهذا المعنى ولذا
ادعى ان المتقدم مختص في القرض ويشهد له ايضا رده دليلهم الاخر وهو انه لو جاز في شهر رمضان
لجاز التقديم بان السبب فيه الصوم والفطر فيجوز فعلها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند
حصول النصاب وان لم يحصل الحول والحاصل انه لا اشكال في ان مرادهم من التقديم هو التعجيل
لا التوقيت كما ينادي بذلك عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في
وقت الوجوب وحصرهم الخلاف بين القول بوجوبها بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع
الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان وقوع المعجل
فطرة مشروط ببقاء الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه خلافا لظاهر عبارة المقنعة
ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الفطرة فلا يكون المأتي به فطرة معجلة نعم لا يشترط

بقاء الأخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمفروض استحقاق الآخذ
لها وان قلنا باعتبار بقاء الأخذ على صفة الاستحقاق في الزكوة المالية المعجلة للنص المتقدم
في تلك المسئلة فيقتصر على مورده   واما آخر وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه بحرم
تاخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو
المحكى عن الاسكافي وقواه الفاضل في لف والشهيد في ن وس وهو ظاهر المحقق في نع والمحقق
الثاني في حاشيته وحاشية الارشاد وعن المنتهى استداده الى آخر النهار مع انه في المنتهى
نسب تحريم التاخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في لف لو اخرها عن الزوال بغير عذر
اثم بالاجماع ومال اليه في ك دليل الاولين اخبار كثيرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة
العيص ورواية ابرهيم بن ميمون وذيل رواية العيص اغا يدل على جواز التاخير مع العزل ومنها
الصحيح المروى في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة فقال اذا
عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ورواية العياشي عن سالم بن مكرم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال اعط الفطرة قبل الصلوة وان لم تعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد
له فطرة ونحوها المروى في الاقبال ورواية المروزى ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها
تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبد الله بن سنان اعطاء الفطرة قبل الصلوة
وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الافضلية الى تقديمها على ما قبل الصلوة اذا المتبادر من القبل
الزمان القريب سيما بقرينة حكمه عليه السلام بخروجها عن الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء
السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة بيوم فهي ايضا في مقابلة التقديم على يوم الفطر
بقرينة قوله عليه السلام وهو في سعة الى آخره واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع
العزل نعم روى من كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجها بعد الظهر
فهي صدقة لا تجزيك قلت فاصلى الفجر واعزلها فامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال
لا باس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة ولا يبعد كون لفظ الظهر من الراوى وفاقا للمحقق

كما يفصح استفاضة الروايات في نفس هذه بتحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن
حملها على الظهر الا اذا اريد وقتها وهو غير صحيح في كثير منها بعد صحته في نفسه واما استشعار
هذا القول بانه قد لا يصلى العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض بغيره
فيثبت ذلك التحديد في غيره لعدم القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفاصل
وهو ثم اذ لا يعقل تعميم هذا التحديد لصورة ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون في صورة
الترك بكون التحديد بالزمان القابل لفعل المكلف اياه فان تركها المكلف لعذر او لا له مع
صلوة جامعة الشرائط بحيث فاتته الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام عليه السلام او نائبه الخاص
او العام او مطلق الامام لو قلنا بوجوبه معهم عينا فيقضى عند فوت الصلوة وان ترك بالمرة
فالعبرة بالزوال او بما قبله بمقدار الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع فيه الصلوة نعم قد
يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطرة واشتغل بالصلوة فانه يجب
ح تقديم الفطرة وتاخير الصلوة فتفسد صلوته ولا يتوهم ان فساد صلوته مستلزم لعدم
فوت وقت الفطرة فلا تحريم فلا يفسد نظير ما ذكروه في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم
الفوت الناشى من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان عدم تفويت
السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم والمعصية وربما يؤيد القول الثاني
بما رواه الشيخ في يب مرسلا من انه ان ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذا من اسلم قبل الزوال
فانه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة لان
المفروض مع ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة
فاستحباب الفطرة قبل الزوال ولو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطرة بعد الصلوة
من عدم خروج وقتها اذ لا معنى لاستحباب القضاء عمن لم يولد حين الاداء بل لا معنى له فيمن
اسلم بعد الصلوة مع جب الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التاييد بهذا الحكم
لا يخلو من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا صرفا ولذا حكم به جماعة ممن نسب اليهم القول الاول

كما يفصح

كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في ط وف ويه والمحقق في المعتبر نعم في
الشرايع قيد الاستحباب بما لم يصلّ العيد ونحوه العلامة في القواعد والارشاد ومثل
الصلوة من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي رواية الفقيه عن محمد بن مسلم تصدق عن
نعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وفي مرسلة التهذيب المنقولة
بالمعنى ان من ولد له قبل الزوال استحب ان يخرج عنه الفطرة وان ولد بعد ذلك وكذا من
اسلم قبل الزوال او بعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين وكون الاول اكد في الاستحباب
من الثاني وكيف كان فالانصاف ان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت
الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم استحباب تشريك المولود قبل الزوال مع غيره والحاقه به في
اعطاء الفطرة عنه ويؤيدها في الدلالة ما تقدم من صحيح ابن سنان من ان اعطائها قبل الصلوة
وبعدها صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة المقابل لما بعدها المحكوم بكون الفطرة
فيه صدقة فيكون دالا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل وتعدم
وتصير صدقة وليس المراد قرب الصلوة حتى يكون مقابله لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا
الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى حيث قال وروي
انه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها الفطرة ينبغي في الرواية الاخرى المحكية
عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدى الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعد
ما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام باداء
الفطرة في خطبة العيد المتاخرة عن الصلوة وبيان بعض احكامه بقوله عليه السلام فليؤدها كل
امرء منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم عن كل انسان منهم
صاعا من تمر او صاعا من بر او صاعا من شعير الخ ويؤيد الكل ان من المستبعد اناطة وقت الفطرة
الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس اما لتمام العدم وجوبها على
المشهور او للعذر مع اختلاف زمانها ممن تقع منه واما دليل ما اختاره العلامة ومال اليه

في المدارك

في المدارك والذخيرة فهو ذيل صحيحة العيص المتقدمة وقد عرفت ان الظاهر حملها على صورة
العزل كما ذكره غير واحد وان كان الانصاف كونه مخالفا للاطلاق بل لظاهر الرواية حيث ان
السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى على
المتامل وقد عرفت دعوى العلامة في المنتهى الاجماع على حرمة تاخيرها عن الزوال
الظاهر جواز عزل الفطرة في وقت ادائها وفي نفي انه لا خلاف بين الاصحاب في انه متى عزلها
وقصد بها الفطرة وعينها في مال مخصوص قبل الصلوة وانه يجوز اخراجها بعد ذلك وان
خرج وقتها والمستند في اصل مشروعية العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية
المروزي ورواية اسحق بن عمار وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على
ما ذكره جماعة تعيينها في مال مخصوص بقصد التقرب فيصير امانة شرعية في يد المالك
لا يوقت ادائها بوقت ومقتضى قاعدة الامانة الشرعية انه يجب ادائها فورا مع الامكان
وان لم يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر
ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز التاخير ولو خرج الوقت
ويدل على ذلك ما تقدم من قوله عليه السلام في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى
اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة وذيل صحيح العيص بناء على حملها على صورة
العزل وعلى ذلك يحمل ايضا رواية الحريث عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تؤخر الفطرة
الى هلال ذي القعدة فان التحديد بهلال ذي القعدة يابى عن الحمل على صورة علم المستحق
مسئلة لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد او نهار يوم
العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقويها وجوب
الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعمومات وجوبها وان تركها يخاف الموت وانها من تمام
الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا
فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو لها ضامن حتى يؤديها الى اربابها والجواب

اما عن العمومات فبتقييدها بادلة التوقيت ودعوى ان ادائها فى الوقت المذكور تكليف
مستقل يدفعها الاجماع على اتحاد التكليف اذ ليس فى ادائها فى الوقت امتثالان احدهما
للمطلق والاخر للمقيد والزام تعدد العقاب فى تركها فى الوقت وخارجه عند هذا القائل
انما هو لاجل التكاليف المترتبة كما فى رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل تحقق تكليفين
متوجهين اليه دفعة احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه التمسك بالعمومات بعد خروج
الوقت هذا كله مضافا الى ان ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سواء الاوجوابا هى التى
وجبت فى الاخبار المطلقة فكانها بيان لوقت ذلك الواجب الذى لم يتعرض الشارع فى الاخبار
المطلقة لازيد من اصل وجوبها كما لم يتعرض فى ادلة التوقيت الا لبيان وقتها بعد الفراغ عن
وجوبها واما عن التمسك فباحتمال بل ظهور ارجاع الضمير فى اخرجها من ضمانه الى الفطرة
المعزولة ومعنى اخراجها عن ضمانه اخراجها الى المستحق بحيث يخرج عن عهدة ايصالها
فقوله الا فهو ضامن الخ يعنى انه فى عهدة الاداء والايصال وكون الفقرة الاولى عبارة
عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدى فى اثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت
لاحتمال او ظهور ان المراد ان مع العزل ضامن لها حتى يؤديها فى وقتها المضروب فحاصل الخبر
ان مع العزل يخرج من الضمان ومع عدمه فهى فى عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعمومات
حيث انها تدل على استقرار الفطرة فى ذمة المكلف عند دخول وقتها فحرمة تاخيرها عن وقتها
المضروب لا يدل على السقوط كما فى كثير من الواجبات ولا يوجب ذلك تعدد التكليف بالمطلق
والمقيد دفعة حتى يحصل امتثالان باتيان المقيد نظرا الى ان المطلق مسوق لبيان اصل
مطلوبية الفعل دائما ما لم يحصل فى الخارج لا لبيان مطلوبيته فى زمان موسع بحيث يدل
على تخيير المكلف فى ايقاع الفعل فى اى جزء منه حتى يكون مغايرا للتكليف بوجوب ايقاعه
معينا فى مقدار خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان دفعة وانما يوجب ذلك تعدد التكليف
تدريجا بمعنى بقاء الامر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية من المكلف كما فى رد السلام ونحوه

ويمكن

ويمكن ان يقال ايضا ان المستفاد من العمومات هو الوجوب الشبيه بالحكم الوضعى وهو
اشتغال ذمة المكلف بهذا المقدار للفقراء وتوقيت الشارع بمنزلة تاجيل الدين لا يسقط
عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين هذا وسابقه ان الباقى بعد خروج الوقت فى الوجه
السابق هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفى هذا الوجه الحكم الوضعى تم بعون الله وقوته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم لغة كما عن الجوهري وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شئ سكنت حركته فقد صام صوما وفي عرف الشارع او المتشرعة على ما في الشرايع و النافع هو الكف عن المفطرات مع النية ونقض طردا بالكف عنها مع النية وقتاما وقد يذب عنه بان المراد بالنية الشرعية وهي لا تتعلق بغير الزمان المخصوص وفيه ان عدم شرعية النية في غير الزمان المخصوص لاجل عدم كون المنوي صوما شرعيا لا لعدم شرعية اصل النية فرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن حد الصوم الشرعي فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير اليه قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل او يقال ان هذا تعريف له بعد ملاحظة معروفية اخذ اليوم في مفهومه وعكسا بتناول المفطر سهوا ويذب عنه تارة بان التناول على وجه النسيان لا ينافي الكف وفيه نظر واخرى باضمار قيد بان يراد الكف من تعمد المفطر كما صرح بذكره الفاضل المقداد في كنز العرفان وفيه انه ان اريد بتعمد المفطر تعمد الافطار فيدخل في الحد الجاهل بكون الشئ مفطرا والناسي له وان اريد التعمد بفعل الشئ الخاص كالاكل مثلا فلا ريب ان الناسي للصوم متعمد للاكل فان تعمد الاكل لا ينافي الغفلة عن الصوم او القطع بعدم الصوم كما يشهد بذلك ما ورد من التعليل في فساد صوم من تسحر ثم تبين انه اكل وشرب بعد الفجر وما ورد في تعليل من اكل بظن الليل لاجل الظلمة السود ثم تبين له بقاء النهار بانه اكل متعمدا ودعوى الفرق بين من اعتقد عدم الصوم وبين من اعتقد انقضاء اليوم وان الاول ليس بمتعمد في اكله بخلاف الثاني كما ترى وان اريد من تعمد الاكل الاكل مع الالتفات الى مطلوبية الصوم منه وجوبا او ندبا فلا ريب ان اخذ هذا في تعريف الصوم الذي لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به

غير مستقيم جدا مع ان الظاهر من العرف بل الاخبار ان الصوم في اصل الشرع هو ترك الاكل والشرب وغيرهما ناسيا وح فلا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات ناسيا قادح في حقيقة الصوم وان الاكل ناسيا ليس بصائم حقيقة في زمان اكله ولذا افتى المصنف قدس سره في اجوبة المسائل المهنائية ببطلان الصوم المندوب وقضاء الواجب اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا

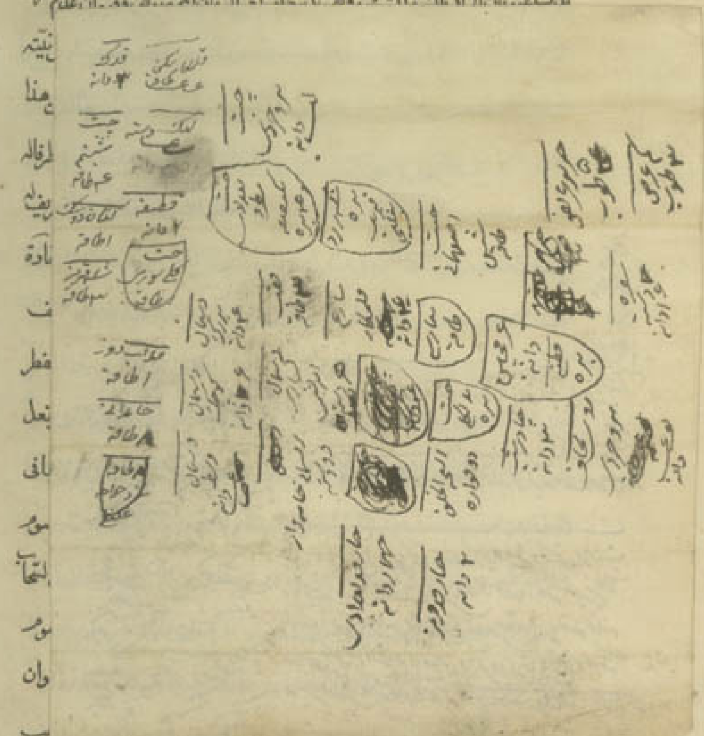

مع المطلوب الاولى الاقل

البايع
صلاحيت شعار خواجه اسد الله ...
المشتري
خواجه حسين ... خلف مرحوم خواجه محمد ...
المبيعات
...

على المتروك الآن يقال ان المراد بالكف عن المفطرات مجرد تركها ويقال في تعريفه هو ترك المفطرات مع النية فيصدق على ترك النائم اذا سبق منه النية لكن يرد عليه ما اذا عزم على الافطار في جزء من النهار فان الكف في ذلك الجزء ليس مع النية وان اراد من قوله مع النية النية الفعلية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم لغة كما عن الجوهري وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شىء سكنت حركته فقد صام صوما وفى عرف الشارع او المتشرعة على ما فى الشرايع و النافع هو الكف عن المفطرات مع النية وينتقض طردا بالكف عنها مع النية وقتا ما وقد



ان اخذ هذا فى تعريف الصوم الذى لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به

غير مستقيم جدا مع ان الظاهر من العرف بل الاخبار ان الصوم فى اصل الشرع هو ترك الاكل والشرب وغيرهما ناسيا وح فلا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات ناسيا قادح فى حقيقة الصوم وان الآكل ناسيا ليس بصائم حقيقة فى زمان اكله ولذا افتى المص قدس سره فى اجوبة المسائل المهنائية ببطلان الصوم المندوب وقضاء الواجب اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا مستدلا بعدم تحقق الامساك وان كان يرد عليه ان عدم الصوم الحقيقى فى جزء من النهار لا يوجب فساد الصوم بعد حكم الشارع بالصحة بمقتضى اطلاق ما دل على نفى البأس عن الاكل والشرب ناسيا الشامل باطلاقه لجميع افراد الصوم بل الرواية واردة فى خصوص الصوم المندوب فيكون ح انتفاء الامساك فى جزء من النهار بمنزلة الاجزاء الغير الركنية للصلوة نعم قد يشكل الامر لو استغرق النهار بالمفطرات المختلفة او بمفطر واحد كما لو استنقعت المرأة فى الماء طول اليوم بناء على قول الحلبى والقاضى بفساد صومها به الا ان يقال بكون الامساك عن كل مفطر مفطر ايضا بمنزلة الاجزاء الغير الركنية فهيئة الصوم هو الكف فى كل جزء جزء من النهار عن كل مفطر مفطر وفوات الكف فى بعض النهار نسيانا او فوات الكف فى جميعه عن مفطر واحد نسيانا لا يقدح فى الهيئة ويمكن ان يقال ايضا ان الصوم الحقيقى هو الكف عن المفطرات حقيقة او حكما ويكون الناسى فى حكم الكاف ثم ان تعريف الصوم بالكف موجب لخروج الترك الحاصل فى حال الذهول فضلا عن حال النوم بل الترك مع عدم القدرة على المفطرات كلا او بعضا فالعدول عن الترك الى الكف ان كان باعتبار كون الترك غير مقدور فمع كونه ممنوعا محل وان كان التعبير بالترك ايضا لا يخ عن المناقشة بناء على ان الظاهر منه الترك الحاصل عن قدرة واختيار فلا يشمل الترك الاضطرارى كما فى حال النوم وعدم القدرة على المتروك الا ان يقال ان المراد بالكف عن المفطرات مجرد تركها ويقال فى تعريفه هو ترك المفطرات مع النية فيصدق على ترك النائم اذا سبق منه النية لكن يرد عليه ما اذا عزم على الافطار فى جزء من النهار فان الكف فى ذلك الجزء ليس مع النية وان اراد من قوله مع النية النية الفعلية

الحاصلة في الليل فمع مخالفته لظاهر العبارة يرد على طرده ما اذا سبق منه النية ثم نوى الافطار
ولم يجدد النية بعده بناء على فساده وعلى عكسه ما اذا نسى النية الى ما قبل الزوال وان
اراد النية المستمرة حكمها سواء كان في الليل ام لا يرد عليه ما اذا وجب عليه الامساك وثبت
الهلال بعد الزوال لوجوب النية فيه ايضا من الاكل والشرب على الوجه المعتاد وغيره للماكول
والمشروب المعتادين كالخبز والفواكه والماء بالاجماع والكتاب والسنة وكذا غير المعتادين على
المشهور بل في الغنية كما عن السرائر وظاهر المنتهى وغيره الاجماع بل عن الناصريات والخلاف دعوى
الاجماع من جميع العلماء الا النادر قال السيد في الناصرية على ما حكى عنه انه لا خلاف فيما
يصل الى جوف الصائم من جهة فمه اذا اعتمده فانه يفطره مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل
ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح ونحوه وروى عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتأخر
عن هذا الخلاف انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الافساد بما يصل الى جوف الصائم وان كان
غير معتاد عبارة الغنية وعن الخلاف اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض
المخالف وعن المنتهى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح وابي طلحة الانصاري فانه كان ياكل
البرد ويقول انه ليس بطعام ولا شراب لصدق جنس الاكل والشرب المنوط بهما الافطار
في الكتاب والسنة ومنع الانصراف المعتد به الى الماكول والمشروب المعتادين والا لوجب
تخصيصهما بالمتعارف من حيث اصل الاكل والشرب ولم يقل به احد من المسلمين مع ان
حذف المتعلق يدل على تعلق الحكم بالاجتناب بالطبيعة كما في قولك زيد يعطي ويمنع مضافا
الى فحوى ما سيجيء من الافطار بايصال الغبار مطلقا او خصوص الغليظ مع قضاء سيرة المسلمين
فانات مطلق الاكل والشرب للصوم ومع هذا كله فلا وجه للتامل في المسئلة كما عن السيد
والاسكافي ولا للخلاف فيهما من جهة انصراف اطلاق الاكل والشرب الناشي من حذف
متعلقهما الى اكل وشرب ما تعارف اكله وشربه فيبقى غير المتعارف في عموم صحيحة ابن مسلم لا يضر
الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال او ثلثا الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء

وقوله عليه السلام في رواية ابي بصير الصيام من الطعام والشراب وقوله عليه السلام في مقام المبالغة ليس
الصيام من الطعام والشراب وحده وقوله عليه السلام في مقام تعليل عدم الافطار بدخول الذبابة
في الحلق انه ليس بطعام وفي صحيحة ابن ابي يعفور في تعليل نفي الباس من الاكتحال انه ليس
بطعام ولا شراب بناء على معلومية انصراف الطعام والشراب في هذه الروايات الى المتعارف
المعتاد بل صراحة بعضها في ذلك كروايات الذباب والكحل فان ابتلاع الذباب والكحل مما يفطران
عند المشهور ومن الجماع قبلا ودبرا الموجب للجنابة التي لا تحصل حتى تغيب الحشفة او قدرها من
مقطوعها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبلا فلا خلاف ولا اشكال في كونه موجبا للافطار
ويدل عليه صريح الكتاب والسنة المتواترة والاجماع من المسلمين بل الضرورة ولا فرق بين الانزال
وعدمه واما الجماع دبرا فكذلك مع الانزال بلا خلاف بين العلماء ويدل عليه فحوى ما سياتي من
الافطار بالانزال بغير الوطي واما مع عدم الانزال فالمعروف بين الاصحاب كما في المدارك انه كذلك
وعن الخلاف والوسيلة الاجماع عليه وفي المعتبر انه اشهر الروايتين وفي الغنية الاجماع على الفساد
بحصول الجنابة فيدخل فيه ما نحن فيه ويمكن الاستدلال عليه مضافا الى ما يظهر من المعتبر
من وجود الرواية المجبور ارسالها بالنسبة الينا بالشهرة وحكاية الاجماع وظهور عدم الخلاف
بعموم ما دل من الكتاب والسنة على وجوب اجتناب النساء وعدم جواز المباشرة كما في الاية
والرواية الصحيحة المتقدمة وما دل من الاخبار على حصول الافطار بالنكاح والمجامعة والوطي
والاصابة واتيان الاهل سيما بملاحظة قوله عليه السلام مشيرا الى الدبر هو احد المأتيين فيه الغسل
فانه يدل على ان جميع الاحكام الثابتة لاتيان النساء ثابتة لاتيانها في الدبر لان الدبر احد
الفرجين نظير قوله التراب احد الطهورين والقلم احد اللسانين وغير ذلك ودعوى انصرافها
عن الادخال في الدبر ممنوعة سيما في بعضها مثل من نكح حراما او جامع حراما فعليه ثلث
كفارات فان نكاح الحرام يشمل النكاح في دبر الاجنبية والغلام شمولا ظاهرا ومثل ما عن الفقيه
في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح

يفطر الصائم قال لان النكاح فعله والنكاح مفعول به فان الظاهر من مقابلة النكاح بالاحتلام
الحاصل بالوطى فى القبل والدبر من الغلام والمرأة ارادة النكاح الاعم ايضا فكانه سئل عن
علة افطار هذه الامور اذا وقعت فى اليقظة دون النوم فاجابه عليه السلام بما اجاب ومنه يظهر
مستند الحكم بالافطار بوطى الغلام وان لم يوجب الغسل وعن الشيخ فى الخلاف الاجماع لكن
الظاهر من الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين تعليق الافطار على حصول الجنابة وهو مبنى
على ثبوت التلازم بين الجنابة والافطار ولم اقف على ما يدل على ذلك صريحا وان ادعى الاجماع
عليه فى الغنية علامة رابعة اى من اخبار البقاء على الجنابة التى لا دلالة فيها الا على عدم انعقاد
الصوم مع الجنابة سواء حصلت بالقصد او بغيره واين هو من انتقاض الصوم باحداث الجنابة
قصدا فقد يمنع شئ من انعقاده ولا يمنع من استدامته نعم ربما يظهر ذلك ايضا من بعض
الروايات مثل ما رواه فى الفقيه عن يونس بن عبد الرحمن عن ابى ابرهيم عليه السلام فى المسافر
يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه قال يعنى اذا
كانت جنابته من احتلام دلت ولو بملاحظة حكاية الراوى لقصد الامام عليه السلام على ان اصل
الجنابة اذا كان اختياريا مناف للصوم وما يخدشه فى قبول حكاية مقصود الامام عليه السلام من كلامه
اذا لم يكن معناه محلا للاجتهاد والنظر بل كان من الالفاظ الواضحة توجب سد باب تجويز النقل
بالمعنى نعم ومما يؤيد اعتبار مثل هذا التفسير اهتمام الرواة بضبطه فى الكتب وجعله بمنزلة جزء
الرواية مع ان ظاهر الرواية فى التهذيب حيث حذف لفظ قال كونه من كلام الامام عليه السلام مع
احتمال عود ضميره قال فى رواية الفقيه الى الامام عليه السلام فيوافق رواية التهذيب وكيف كان
فالاقوى فساد الصوم سيما بناء على المختار من تحقق الجنابة خلافا للمحكى عن المبسوط من التردد فيه
كالوطى فى دبر المرأة وان جعل الفساد احوط واما وطى البهيمة ففى الخلاف عدم الخلاف فى
ايجابه القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به خلافا للمحكى عن الحلى فلم يوجب به شيئا وهو
ضعيف نعم هو حسن لو قلنا بعدم ايجاب الجنابة كما من الشيخ مع حكمه بايجابه القضاء ولعله لتحقق

النكاح

النكاح وفيه نظر ولو ادخل المرأة ذكر البهيمة ففى البطلان اشكال من جهة الاشكال فى حصول
الجنابة كما لو ادخلت ذكر صغير من جهة الشك فى تحقق الوطى وكما يجب الامساك عن تعمد احداث
الجنابة فى اثناء النهار فيجب عن تعمد البقاء على الجنابة الحاصلة بالاحتلام او بغيره حتى يطلع
الفجر على المشهور المعروف عن غير شاذ كما فى المعتبر وعن السرائر وفى الغنية والروض كما عن
الانتصار والخلاف والوسيلة والسرائر والتذكرة الاجماع للاخبار الكثيرة بل قيل لعلها متواترة
منها رواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل اجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل
متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال فى المعتبر
وبهذه اخذ علماؤنا الا شاذ ومثلها رواية المروزى ومرسلة ابرهيم بن عبد الحميد خلافا للمحكى
عن ظاهر المقنع والرسالة الرضاعية للسيد الداماد وعن الاردبيلى الميل اليه وعن الذخيرة
تقويته لعموم اية الرخصة فى الرفث الى النساء ليلة الصوم الصادق فى جزئها الاخير وخصوص
اية الاذن فى المباشرة كالاكل والشرب الى ان يتبين الخيط الابيض ولرواية اسمعيل بن عيسى
عن الرضا عليه السلام عن رجل اصابته جنابة فى شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اى شئ عليه قال
لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالى فان ابى قال قالت عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اصبح جنبا من جماع غير احتلام ونحوها صحيحة عيص بن القسم ومكاتبة ابن زيد وفى صحيحة حبيب
الخثعمى عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى صلوة الليل فى شهر
رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر والكل ضعيف لمنع العموم فى الاية الاولى
لوروده للاطلاق فى مقام جواز اصل الرفث فى الليل فى مقابل النهار ومنع شمول الاية فى الاية
الثانية بغير الجملة الاخيرة مع وجوب تخصيصهما على تقدير العموم بالاخبار الكثيرة السليمة عن
مزاحمة ما ذكر من الاخبار المخالفة للمشهور الموافقة للجمهور كما فى المعتبر وقد اشار اليه مولينا الرضا
عليه السلام فى حكاية عن ابيه عن عائشة مع ان المتعارف فى ذلك نسبته الى ابائه صلوات الله
عليهم مع امكان حملها على بعض المحامل كالعذر ولو للنبى صلى الله عليه وآله وسلم كما فى التهذيب

والمعتبر او العزم بقصد الاغتسال مع اعتياد الانتباه ولا فرق في تعمد البقاء بين ان يبقى
مستيقظا عازما على ترك الغسل وبين ان ينام متعمدا عازما على الترك بل يجب الاجتناب
عن النوم عليها من غير نية الغسل حتى يطلع الفجر فلو نام كذلك فسد الصوم لا لما دل على وجوب
القضاء اذا نام الجنب متعمدا كصحيحي الحلبي والبزنطي كما استدل به في المدارك ثم رده بان
الظاهر من تعمد النوم العزم على ترك الاغتسال بل لاطلاق مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة
فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء
ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوها رواية المروزي وصحيحة ابن مسلم عن الرجل
يصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان
يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او ماء يستقي فطلع الفجر فلا شيء ونحوه
ما سيجيء من وجوب القضاء على الحائض ان طهرت بليل وتوانت ان تغتسل فان وجوب
القضاء مع التواني الشامل لما اذا قصده لكن مع التكاهل يدل على وجوبه مع عدم نية الفعل
بطريق اولى ثم لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في
صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد
الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله من ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو
طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل لا لما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل
موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله عليه السلام في صحيحة ابن مسلم
فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا شيء حيث انه لم يامر بالتيمم ولذلك لم يذكروا في
كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان لصوم واجب كما عدوا الصلوة والطواف الواجبين
بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم ايضا له بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب
التيمم لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة
المص قدس سره في المنتهى وتردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجوز التيمم لكل

من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم وعليه
فهل يجب ان يبقى مستيقظا لئلا يبطل تيممه ام لا اقويهما واحوطهما الاول ولو تعمد تاخير
الغسل حتى ضاق الوقت عصى وتيمم وظاهر الاطلاقات ترك الغسل متعمدا كرواية ابي بصير
السابقة وجوب القضاء عليه بل الكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد
العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء
ذلك اليوم خلافا للمحكي من النهاية والاردبيلي وصاحب المدارك واما غسل المس فلم يذكره
الاصحاب فلا يتوقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكي بعض مشايخنا
من بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف وهو ضعيف على فرضه ثم ان النفساء مثل
الحائض بلا خلاف ظاهرا كما حكي التصريح بالوفاق عن المفيد والسرائر والمعتبر والتذكرة قيل ويدل
عليه الرواية الصحيحة الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض كما عن جماعة
ومن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم يعلم مصرح بالخلاف فيه الى زمان بعض متاخري
المتاخرين كما اعترف به في الرياض ويظهر من الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب
القضاء والكفارة لم قطعيا ثم جعل وجوبهما لمعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا فافهم
وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة او احدهما فيه
ولم يذكر في الغبار خلافا ويدل عليه ايضا ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع عن الناصريات كما في الغنية
على الافساد بكل ما يصل الى الجوف الصائم وعن التنقيح والسرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق
الاجماع عليه وعن التذكرة نسبة الخلاف الى الجمهور المشعرة بعدم الخلاف بيننا لان الظاهر
عدم صحة سلب الاكل عنه الا انه اكل غير معتاد وان كان الماكول معتادا وقد عرفت العموم في
الاكل والماكول ثم يأتي على مذهب السيد والاسكافي المنع عن افساده لو كان مما لا يؤكل عادة
لا سيما كما قيل الا انه اكل غير معتاد وان كان الماكول معتادا وقد عرفت العموم في الاكل والماكول
وبما ذكر يجبر سندا او دلالة مضمرة سليمان الجعفري او المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم

او استنشق متعمدا او شم رايحة غليظة او كنس بيتا فدخل فى انفه وحلقه غبار فعليه صوم
شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضرابها لو سلم قدحه
اغماضا عن القرائن وعن كون الباعث عليه غالبا تقطيع الاخبار غير صاين بعد لحمل الايجاب بما عرفت
ودعوى ان الايجاب مختص بما انتسب الى الامام عليه السلام حتى يسمى خبرا ممنوعة وكذا الطعن فى
دلالتها باشتمالها على ما لا يقول به احد من ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق او شم
رايحة لجواز تقييد المضمضة والاستنشاق بما اذا كان على وجه عدم التحفظ فدخل ولو يسيرا
فى الحلق كما صرح به غير واحد واما شم الرايحة الغليظة فقد حكى عن المفيد والقاضى وجوب
القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ ادعى وجود الرواية بذلك واما كنس البيت
فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار ووقف فى معرض الايصال هذا كله مع ان سقوط جزء
من الرواية عن الحجية لا يوجب سقوط الكل واما معارضته بالرواية عن الصائم يدخل الغبار
فى حلقه قال لا باس فلا دلالة فيه لاحتمال ان يراد به الدخول لا على وجه الاختيار وكيف كان
فيكفى فى المسئلة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى جمهور الاساطين من القدماء والمتأخرين
وان قال المحقق فى الشرايع ان فيه خلافا لكن الظاهر ان المخالف فيه من لا يرى الفساد باكل التراب
كالسيد والاسكافى لان المتبادر من الغبار غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم تردد المحقق
بنفسه فيه فى المعتبر من جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى والبرد وكلا الوجهين
ضعيفان ولذا مال اخيرا فى بيان ما يوجب القضاء والكفارة الى ثبوتهما فيه وعن النقى وجوب
القضاء فيه خاصة وحكاه الشيخ عن بعض اصحابنا على ما قيل واختاره الحلى متمسكا بان
القضاء مجمع عليه والكفارة بين اصحابنا فيه خلاف وليس عليه دليل ثم ان تقييد الغبار بالغليظ
كما فى كلام المصنف فى القواعد كما عن غيره ونسبته الى الاكثر وعدمه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد
الثانى حتى نفى الوجه فى التقييد خلاف والاقوى التقييد لانه المتيقن من الاجماعات والشهرة
مع عدم صدق الاكل فى غيره والافساد الصوم بايصاله مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء

الارضية فلا يقال انه اكل التراب بخلاف ما اذا كان غليظا نعم لو عملنا باطلاق الرواية كان المتجه
الاطلاق واما الدخان الغليظ ففى المدارك ان المتاخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعا
للمحكى عن التنقيح وتبعهما فى الكفاية والذخيرة على ما حكى والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار
لغير الغليظ لتنقيح المناط او الاولوية وان قيدناه بالغليظ فالاقوى عدم اللحوق لان الاجزاء
الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية فى الدخان فانها
تدخل فى الجوف مصاحبا للدخان النازل ولا تلصق الحلق فينزل مع الريق منها شئ والدخان
ليس بماكول والاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الاكل بنزولها وبالجملة
فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة فى الحلق مع الهواء والاجزاء الرمادية النازلة مع
الدخان فى دخول الاولى بنفسها فى الحلق منفصلا عن الهواء مخالطا للريق ونزول الثانية
فى ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخانى ولا يخالط بالريق واضح نعم لو قلنا ان
الصوم عبارة عن الامساك عما يصل الى الجوف مطلقا او من طريق الفم حتى الدخان او حتى الاجزاء
الرمادية المختلطة مع الهواء الدخانى كان للافطار وجه الا ان الاكل لا يصدق على الاول قطعا
لان الدخان ليس ماكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثانى ايضا اكل الرماد جزما بخلاف الغبار
المخلوط بالرماد نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء ويتحقق معها جسم فلا يبعد
كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان فى حاشية الارشاد والمسالك ومما ذكر ظهر
ان الاجتناب من دخان التتن شئ تقتضيه سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط فى الدين ثم
ان المراد بايصال الغبار الظاهر انه ما يتم جذبه بالنفس تعمدا او بايجاد فعل يستلزمه او يمكنه من
الوصول بان لا يتحفظ عنه مع القدرة كما صرح به المحقق الثانى فى حاشية الارشاد وعن الحلبى
ان ما يجب الاجتناب عنه الوقوف فى الغبار المتكاثف

واعلم انه ذكر فى المسالك ان النوم الثانى للجنب حرام وان عزم على الغسل واعتياد الانتباه وعلى
هذا فيجب الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهه ولو فعل كان اثما وعليه القضاء **اقول** انما

الاثم فلم اجد عليه دليلا سوى ما في بعض الاخبار الآتية من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات
التحريم بهذا القدر اشكال لورود نظيره فيما لا تحريم كما حكم الشيخ بوجوب اعادة الصلوة على ناسي
النجاسة عقوبة لنسيانه بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وليس فيه غيره ودعوى
صدق التفريط في الفرض ممنوعة جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال
يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب
القضاء ما عدا النومة الاولى فالامر بالاستغفار ليس الا لتحريم النوم الآن بقي ان ظاهر النوم
متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال وفيه ان اللازم ح لكونه مقام البيان ذكر الكفارة لانه
كمتعمد البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل على عدم وجوبها واما النومة الاولى فان كان مع العزم
على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا واما مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعا و
موجب للقضاء والكفارة واما مع عدم العزم على الاغتسال فان كان مع الذهول فهو غير حرام
واما مع الالتفات والتردد فقد لا يستبعد الحرمة نظرا الى ان النوم على حالة يوجب استمرارها
حكما الى آخر النوم عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم مع عزم
ترك الاغتسال كمتعمد البقاء على الجنابة فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الى ان يفجأه الصبح
ولذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم او مترددا فيه فسد صومه لترك تبييت النية
ليلا مع انه لم يترك النية الواجبة موقتا في جميع اجزاء الليل الا في جزء واحد من وقت الموسع
ولا ريب ان المتردد في الغسل متردد في النية للصوم الصحيح فالنائم على التردد في الغسل اذا
فاجأه الصبح فهو كالباقي مستيقظا الى الفجر مع التردد في الغسل وفي الصوم ولا شبهة في
استحقاقه العقاب لافساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في اول
مطلع الفجر انما كان لتسببه اليه بالنوم فيستحق العقاب عند النوم مع ان الاصل عدم الانتباه
فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده وعدم العلم بارتفاع العجز في آخر

الوقت

الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واضح واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في رفع
استحقاق العقاب منه اذا لم يتفق الانتباه اذ مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين
اعتياده للانتباه وعدمه فانه انما يفيد اذا كان عازما بذلك موجبا العزم على الفعل بعد الانتباه
فان العلم بسعة الوقت انما يوجب الرخصة من جهة رجاء ادراك الفعل في بعض اجزائه اما
اذا اتفق الانتباه فيصير حاله كحالته الاولى قبل النوم ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النومة الاولى
الا مع القصد المحكي عن الرضوي اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا بأس ان تنام متعمدا وفي
نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء وفي حرمة النوم الثاني
مط وان عزم على الاغتسال واعتاد الانتباه ما مر من جواز الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيحة
الحلبي المتقدمة واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب وعن المنتهى عدم
الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة معوية بن عمار
عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس
عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة متى
اصابته جنابة في جوف الليل فنام وقد علم بها فلم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم
يومه ويقضي يوما آخر وصحيحة ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام
حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له وظاهر هذه
الصحيحة ان نومة المحتلم التي يحتلم فيها بعد نومة اولى حتى يكون النوم بعد الاستيقاظ نومة
ثانية او يقال ان المحتلم ليس كالجنب يقظانا بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام عالما واستمر
الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد فرق بعض المعاصرين بين المحتلم وغيره بما ذكرنا
مستندا الى عموم صحيحة الحلبي السابقة في بيان تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب
القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره خرج غيره بمقتضى صحيحة معوية بن عمار الظاهرة في غير المحتلم من
الجنب وبقي الباقي وفيه ان صحيحة الحلبي قد نص فيها بذكر المحتلم وغيره فالنوم فيها ان حمل على مطلقه

فيدل على وجوب القضاء بالنومة الثانية الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثانى كما هو المتعين
لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما مع دلالة ظاهر الصحيحة على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم
لا يتاتى الا باخراج غير المحتلم عن الصحيحة وهو غير صحيح لذكر غير المحتلم فيها بالخصوصية فلا يمكن
الاخراج واما بتقييد النوم فيها بالنومة الثانية والمفروض ان النوم فى الصحيحة مسند الى
المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء فى كليهما بالنومة الثانية فالاولى الاستدلال للتفرقة
بصحيحة ابن ابى يعفور وموثقة سماعة المتقدمتين ونحوها صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل تصيبه
الجنابة فى رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضى ذلك اليوم والجواب عنها
بمعارضتها بصحيحة العيص عن الرجل ينام فى شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان
يغتسل قال لا باس بناء على ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا
اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم فى الليل او النهار فى مقام دفع التوهم الناشى
من النهى عنه فى بعض الاخبار الناهية عنه ليلا نهارا فيبقى اخبار وجوب القضاء بنومه
المحتلم سليمة الا ان ظاهر الفقهاء عدم الفرق بين المحتلم وغيره الا ان يحمل الملاقية النوم الاول
للجنب على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة التى يحتلم فيها لكنه خلاف الظ وممن صرح بان نومة
الاحتلام لا تعد الشهيد الثانى فى الروضة وسبطه فى المدارك وعن الفاضل الهندى انه
حكى عن فخر الاسلام فى حاشية الارشاد ان الانتباه من الاحتلام وفى حال الجماع لا يعد من
الانتباهتين بل المعتبر انتباهه بعد نومه جنبا ثم ايده الفاضل بالنصوص من الفتاوى والاخبار
فان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة قال ولو اجنب فى النوم ولم ينتبه
بالاحتلام ثم انتبه فالظ انه غير معتد وحد وانما المعدود ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص الشارع
انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها كون النومة بعد الانتباه محتلما موجبا
للقضاء واما الفتاوى فكما ذكره الفاضل واما احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا
للقضاء لانه بعد انتباه وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح به فهو خلاف ظاهر النصوص

والفتاوى

والفتاوى ثم ان النوم الثالث والرابع فى حكم النوم الثانى فى وجوب القضاء ولا يتعدد
العدد بتجديد الجنابة بعد ما عدا النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام فى ثبوت الكفارة
فى النوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى
الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به فى الروضة وغيرها عدا ما استدل به الشيخ من رواية
المروزى ومرسلة عبد الحميد ورواية ابى بصير المتقدمة فى مسئلة تعمد البقاء على الجنابة ولا
يخفى اختصاص الثالثة بمن تركه متعمدا والاوليين وان كانتا مطلقتين فى النوم الا ان التمسك
بالملازمة بها وارتكاب خروج النومة الاولى والثانية ليس باولى من تقييده بالنوم معرضا عن
الغسل وان كان فى النومة الاولى مع ان المرسلة ابية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول
بعدم الكفارة كما فى المعتبر وعن المنتهى وجماعة لا يخ عن قوة وهل يجرى فى النوم عن غسل الحيض
والنفاس والاستحاضة ما يجرى فى النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقويهما العدم
وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل يجرى النسيان عن غسل الجنابة مع الاستيقاظ مجرى النوم
فى الاحكام والاقسام وجهان ايضا

ويجب الامساك عن الاستمناء وهو استنزال المنى باى سبب كان فان نية القاطع محرزة على
ما تقدم ولا يفسد الا انا حصل بناء على عدم حصول الافساد بمجرد نية القاطع ومع حصوله فلا
ريب فى الفساد للاجماع عليه فتوى ونصا ففى صحيحة ابن الحجاج عن الرجل يعبث باهله فى شهر رمضان
حتى يمنى قال عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع والظاهر من كلمة حتى وان كان انتهاء الغاية
لا التعليل لان الافطار لا يترتب على مجرد العبث لاجل الامناء بل على الامناء الحاصل عقيب العبث
لاجله الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث الى حصول الامناء فيظهر منه كثرة العبث وهى عادة
موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة باعمال السبب العادى وان لم يقصده ولا يختص
بصورة القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يتم غير السبب العادى من افراد الملامسة
وان لم يقصد به الانزال كما قد يتخيل نعم هذا ايضا مفسد على الاقوى للاطلاقات روايات اخر مثل

رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق قال
كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة فيمن
لزق بامرأته فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين ومرسلة حفص بن سوقة
في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء قال عليه من الكفارة مثل
ما على الذي يجامع شهر رمضان وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل يمس من المرأة شيئا
ايفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها
ان سبق المني اعني خروجه من غير ارادة عقيب العمل المعرض له مفسد والا لم يكن معنى لتعليل
كراهة التعرض لمخوف سبقه وجه ونحوها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل
هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق
ان لا يسبقه منيه وصحيحة ابن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم يقبل الجارية
والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة
احدى الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم كيف
طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا قال فكيف انت والنساء قلت
لا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء شيئا ان يكون مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق
باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا بأس والمستفاد من هذه ان سبق المني عقيب
التعرض له مفسد سواء كان بالملامسة او بالنظر والتكلم وسواء مع الاعتياد وعدمه نعم يستثنى
منه ما لو اعتاد العدم ولم يقصد الانزال

ويجب القضاء ايضا بفعل المفطر مطلقا قبل مباشرة مراعات الفجر مع القدرة عليها مع كون الفجر
طالعا في الواقع حين الاكل وان كان ماذونا في الفعل بلا خلاف في الجملة كما قيل وسيجيء الآن
حقيقة الصوم لم يتحقق عرفا ولا لغة بل ولا شرعا لعموم ما سيجيء من التعليلات في الروايات الآتية
والامر في بعضها باتمام اليوم الذي اتفق فيه ذلك اذا كان غير رمضان او مندوبا الذي لا وجه له

سيما

سيما في المندوب الا اذا اعتاد العدم ومجرد الفساد وان لم يوجب القضاء المتوقف على فرض جعله بل
ممنوع لتحققه الا فيما اذا تحقق الاعتياد لا بمجرد الفساد الآن الظاهر تحقق الاجماع على الملازمة
بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه مضافا الى خصوص ما ورد في المسألة مثل
قوله عليه السلام في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال
ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل
وشرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدأ بالاكل قبل
النظر فعليه الاعادة وصحيحة الحلبي عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين قال يتم
صومه ذلك ثم ليقضه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي
وانا آكل فانصرف فقال اما جعفر فقد اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في
غير شهر رمضان ورواية ابرهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن عليه السلام رجل
سمع الوطي والنداء في شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب
بخطه يقضي ذلك اليوم ان شاء الله تعالى ومن صريح صدر الموثقة وذيل صحيحة معوية بن عمار الآتية
في اخبار الغير يعلم الوجه فيما حكى الاجماع عليه من جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول
الاكل بعدها بحيث يكون مستندا عرفا اليها بان لا يتخلل فصل يحوج عادة الى تكرار المراعات
وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعات لا يثمر له ظنا بالفجر لانصراف الادلة الى غيره وفي حكمه ايضا
العاجز عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبائر دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكى عن
موهم كلام المفيد في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعللة لوجوب الاعادة بالتقصير في
النظر اللهم الا ان يقال بتقصير العاجز من جهة ترك السؤال فيجب عليه السؤال ومع عدمه
يجب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما قدمنا تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين
والمندوب ولو مع المراعات قيل والظاهر عدم الخلاف فيه ويؤكده امر الامام عليه السلام بالافطار
في صحيحة الحلبي وفي الحسن كالموثق كما قيل يكون على اليوم واليومان من شهر رمضان فاتسحر

مصبحا افطر ذلك اليوم واقضى مكان ذلك يوما اخر او اتم على صوم ذلك اليوم واقضى
يوما اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا وتقضى يوما اخر فان الامر بالافطار
لا يكون الا لفساد الصوم ومقتضى الاصل المذكور من انتفاء الحقيقة فساد المعين غير
رمضان ولو مع المراعات سيما بملاحظة ما دل من التعليل للافطار بالاكل مصبحا ونحوه
واما صحيحة ابن عمار الآتية اما انك لو كنت انت الذى نظرت لم يجب عليك قضاؤه المعتضدة
بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير فى النظر فهما مختصان برمضان للامر فيهما باتمام
الصوم ثم القضاء وهذا من خواص صوم رمضان مضافا الى ندرة غير رمضان من المعين
ولا يشمل غير المعين قطعا لعدم وجوب اتمامه الآن الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل
لعدم تلازم الفساد والقضاء فى غير رمضان اللهم الا ان يثبت ولا يبعد سيما وان الفساد
مستلزم لوجوب الافطار فيه فيكون كيوم معين فات صومه اضطرارا فيجب قضاؤه الا
ان لا يكون له قضاء ككفارة صلوة العشاء مثلا نعم لو كان معينا بالعارض كقضاء رمضان
المضيق وجب بدله من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان رواية معوية بن عمار مروية
فى الفقيه على وجه يفيد العموم لجميع اقسام الصيام فلاحظ الا ان الظاهر اتحادها مع رواية
الكلينى وان ما فى الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ الكتابين وتامل فيهما نعم لو تم الاستناد
الى ما فى الفقيه امكن القول بالحاق غير المعين ايضا برمضان وتعليل الموثقة وان كان
مورده فى رمضان الا ان المستفاد ان القضاء متفرع على الاكل قبل النظر لا على مجرد الاكل
فى النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار فبهذا التعليل يخصص التعليل الوارد فى
الاخبار بمجرد الاكل فى النهار مضافا الى ان ظاهر موارد تلك الاخبار الاكل قبل النظر
ايضا سيما مع ان الظاهر ان مهية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين افراده من حيث
الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه فان اختلاف حقيقتهما فى غاية البعد فاذا
كان حقيقة صوم رمضان الامساك من حين تبين الفجر بعد النظر ولا عبرة بطلوعه قبله

للناظر

للناظر الذى لم يتبين له كذلك فقضاء هذا الصوم سيما بعد ما ورد فى حق يوم القضاء
من انه عند الله بمنزلة ايام رمضان بل الظاهر كون جميع اقسام الصيام واحدا اللهم الا ان
يقال بالفساد فى الجميع الا انه رفع القضاء فى صوم رمضان لاجل رفع العسر ويجب
القضاء ايضا بالافطار لاخبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعات مع طلوعه حين
الافطار لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم لوجوب القضاء بحكم الاجماع على التلازم
ولعموم التعليل المتقدم لانه بدء بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وخصوص صحيحة معوية
بن عمار او حسنته امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين
نظرت قال تتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذى نظرت ما كان عليك قضاؤه
ولو عجز عن المراعات سقط القضاء والمحكى عن بعض سقوطه عن العاجز اذا لم ينظر عنه الغير ومنتفو
لاطلاق ادلة المسئلة من القاعدة وتعليل الموثقة وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر الفتاوى على
الفرق فى المخبر بين الواحد عدلا او غيره والمتعدد وحجية العدلين على تقدير ثبوتها فيما نحن
فيه لا تزيد فى افادة الاذن على الاستصحاب ولا تنافى وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء
فيكون كما لو انكشف ان اليوم الذى ثبت كونه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض نادرا
فظهر ضعف ما اختاره المحقق والشهيد الثانيان كما عن صاحبى المدارك والذخيرة من عدم
وجوب القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية والصحيحة لا تنافيه لان موردها كون
المخبر واحدا وفيه ما عرفت من ان الحجة انما تفيد جواز التناول واما الصحيحة فموردها وان كان
خاصا بالواحد بل بالمرئية بل بغير العادلة الا ان مقتضى قوله لو انك كنت انت الذى نظرت
حصر عدم القضاء فى صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل فى الموثقة مضافا الى ان اختصاص
مورد الرواية لا يقدح بعد اقتضاء انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة
لا تنافيه حتى يحتاج الى ارتكاب تخصيص ادلتها بادلة ثبوت القضاء كما ارتكبه فى الرياض
بل لو سلم التنافى فلا مناص من الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع نظر العدلين

بمنزلة نظر نفسه بل بمنزلة القطع بالليل لا كما توهم من صيرورة النسبة ح بين ادلة الحجية و
ادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البرائة نعم هى والاستصحاب وجميع ما يفيد
الاذن فى التناول تنافى الكفارة لما تقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة
عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا كفارة لذنب اخر كانقاذ الغريق بالارتماس
ويجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذبه والقدرة على المراعات مع طلوعه
واقعا لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم وخصوص صحيحة العيص بن القسم عن رجل خرج فى
رمضان واصحابه يتسحرون فى بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه
يسخر فاكل قال يتم صومه ويقضى ومقتضى ترك الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعات
مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف العاجز الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان
يعتذر من مخالفته بظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل ويكون بقاء الليل مظنونا
مع عجزه عن المراعات وعدم خبر معتبر بخلافه وقد تقدم عدم القضاء فى المسئلة الاولى
بظاهر التعليل فى الموثقة بل بعدم الخلاف فى الظان بالبقاء العاجز عن المراعات الغير
المخبر بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالتخرية وهو لا يستلزم الظن بالكذب فقد
يظن التخرية بل يقطع بها مع الشك فى بقاء الليل بان يكون الساخر يخبر مع عدم المراعات
فيكون اصل الكلام سخرية لا كذبا ثم اطلاق النص والفتوى تقتضى عدم الفرق فى ثبوت
القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر بعد النظر او من دون نظر يتصل عرفا ويشكل
فى الاول من جهة عموم منطوق صدر الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان
الاكل بعد النظر ليس فيه شئ عند انكشاف الخلاف مضافا الى قوله فى الصحيحة السابقة
لو كنت انت الذى نظرت الان فى شمولها لهذه الصورة اشكالا بل الظاهر من الاكل
بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير ان كان فيه مظنة
السخرية الا انه يوجب التزلزل المحوج الى النقل فان الظاهر ان اعتبار النظر فى سقوط القضاء

ليس تعبدا بل من جهة عدم التقصير والظاهر ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب بل
من جهة احتمال السخرية المدفوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر
السابق ايضا تقصير نعم لو كان نظره السابق مما يغلب على الاخبار حتى يكون مثل من نظر فلا
يرى وينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم فى رواية رجلين قاما فنظرا
ولو كان المخبر عدلين او عدلا واحدا فان ظن التخرية ففى وجوب الكف وجهان من اصالة
عدمها ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف لا اقل من اعتبار عدم الظن على
الخلاف سيما وان اكثرها يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات
انما يدل على وجوب تصديق العادل وعدم الاعتناء باحتمال كذبه واما احتمال سخريته حيث
لا تكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطاء المخبر فى النظريات لا يدل تلك الادلة على نفى مثل
هذا الاحتمال نعم لا بد من دفعها بالاصول والظواهر وان لم يظن السخرية فلا اشكال فى وجوب
الكف ولا فى وجوب القضاء وانما الكلام فى وجوب الكفارة كما عن المص والشهيد بن قدس
الله اسرارهم لانه كتعمد الافطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت فى
ادلتها على تعمد الافطار الذى لا يتحقق الا مع العلم بالنهار ومجرد كون الزمان فى حكم النهار
بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والاصل فى ذلك التفرقة
بين تعمد الاكل فى زمان علم انه من نهار رمضان فانه تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد الاكل
فى زمان حكم الشرع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع الشك لم يقصد الى نقض الصوم لكن فيه نظر
لا يخفى ثم ان الظاهر جواز التناول مع الظن ببقاء الليل تعويلا على استصحاب الليل بمعنى عدم طلوع
الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الاية جعل غاية
جواز الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعى وللموثق فى رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال
احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذى لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذى راى
انه الفجر ان الله عز وجل يقول وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفى اخرى ثلث له اكل حتى اشك

قال كل حتى لا تشك ومقتضى اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص ومقتضى الاستصحاب
والرواية الاخيرة جواز التناول مع عدم الفحص والشك ايضا وقد يتوهم هنا في الاية ايضا
وهو فاسد لان الظاهر منها التبين للناظر ومن الخلاف المنع مع الشك وهو ضعيف خصوصا
مع تعميم المنع لما بعد الفحص كما هو مقتضى اطلاق المحكي منه وقد استند له الى ان الصوم
الواقعي المامور به عبارة عن الامساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك كونه من النهار
مقدمة لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم النفس الامري وهذا الاصل وان كان واردا على
استصحاب حلية الاكل الا ان استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر وارد عليه ويؤيده
قوله عليه السلام كل حتى لا تشك ولو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم بحيث لا يجوز له الدخول
في الصلوة مع هذا الظن فالظاهر انه في حكم العدم للاستصحاب والرواية بناء على ان المراد بالشك
فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلوة في ذلك الزمان فالظاهر وجوب
الكف بل لزوم القضاء والكفارة مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه و
يجب ايضا القضاء بالافطار بالاخبار بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من انتفاء حقيقة
الصوم مضافا الى فحوى ما مر من وجوب القضاء مع استصحاب الليل واخبار المخبر ببقائه ولا
فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده ام لا لان جواز التقليد لا ينفي القضاء الثابت
لاجل فساد الصوم ولفحوى وجوبه مع الاذن في الاعتماد على استصحاب الليل المعتضد باخبار
الغير بل بالبينة على ما عرفت واما مع عدم جواز التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء
للافطار تعمدا في زمان حكم الشرع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا وقد يقال بعدم انصراف
ادلة الكفارة الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي وفيه ان النهار الاستصحابي ليس
قسيما للنهار الواقعي وانما اثبت الشرع احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك فاذا سلم ان
من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان
يقال ان الكفارة انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار الذي هي عبارة عن نقض الصوم وقصد

نقض

نقض الصوم لا يتاتى من الشاك في النهار بل الظان بالليل الذي هو احد افراد المسئلة
وحرمة الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فان ظاهر المشهور انه غير معذور
في التحريم ولم يوجب جماعة عليه الكفارة فلعل ثبوت الكفارة من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم
وكيف كان فمبنى المسئلة على ان الكفارة هل هي من لوازم الاكل في نهار رمضان او انه من
لوازم تعمد نقض الصوم فيجب الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد
واما مع استمرار الاشتباه فلا اشكال في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد واما مع عدمه
فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني لما سبق في صورة
انكشاف الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل قد احتمل وجوبهما مع انكشاف دخول الليل
لثبوت التحريم ظاهرا في حقه فيترتب عليه القضاء والكفارة وانكشاف موافقة الواقع لا يجدي
في رفع التحريم الموجب لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا
القضاء كما ان جواز التناول لا يوجب سقوط القضاء مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في
دخول الليل على العدلين هو الاظهر ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء موارد
اعتبارهما وفحوى اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والاعراض ونفوذها
تمام اليوم ووجوب صلوة العيد اذا شهد عدلان بالهلال ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان
تلك الموارد اعتبارهما لحكمة تعذر العلم غالبا فاطرد الحكم في النادر واما اوقات الصلوات و
الافطار فالغلبة فيها بالعكس فلا يبقى الا العمومات ان تمت ويجب القضاء ايضا
بالافطار للظلمة الموهمة اي المخيلة في بادي النظر دخول الليل وان قطع به مع عدم دخوله واقعا
لما مر من انتفاء حقيقة الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير وسماعة كما في المسالك
وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب
الشمس فراوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام
الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والخدشة في سندها

بان فيه محمد بن عيسى عن يونس او اشتراك ابي بصير وعدم ايمان سماعة غير مسموع مضافا
الى ان يونس من اصحاب الاجماع ونحوها الخدشة في دلالتها بعدم دلالتها على القضاء
بناء على ان المراد من صيام ذلك اليوم اتمامه وكون وجوب القضاء ان اكل قبل دخول
الليل اشارة الى من اكل بعد انكشاف الخطاء لان في ذلك غنا وغنية للظاهر ثم ان ظاهر
الرواية انهم تخيلوا ذلك السحاب الليل يعني توهموا الظلمة ظلمة الليل والظاهر عدم رضاء الشارع
بالافطار بمثل هذا التخييل البدوي وان بلغ القطع الآن في صورة القطع غير مكلف بالامساك
وهو لا ينافي وجوب هذا القضاء نعم ينبغي وجوب الكفارة مع عدم القطع اذا علم ان تكليفه
عدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يزول بادنى تفطن فان الانسان اذا تفحص وعلم
ان هذه الظلمة من السحاب فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظاهر جهل اولئك بحرمة
الافطار ويكون الزمان محكوما في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب بل قد عرفت سابقا
امكان ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد
لا يتحقق من الجاهل . وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قاصد الى ترك الامساك في زمان
يجب امساكه وليس هذا قصدا الى الافطار والتمسك ببقاء الصوم يوجب اعادة الكلام السابق
اذ لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت
احكامه من وجوب الامساك وحرمة الاكل فتم ولو ظن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر
اي لم ينقض الصوم مع الفساد وان اقتضى قاعدة الفساد المتقدمة القضاء لصحيحة ابي الصباح
الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت وفي السماء علة فافطر
ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب قال قد تم صومه ولا يقضيه وصحيحة زرارة قال ابو جعفر
عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى
صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحوها صحيحة اخرى لزرارة كما قيل وهي
محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن من تحصيل العلم بالمراعات بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة

الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل الظلمة ظلمة الليل من غير مراعات مشخصة لكون
الظلمة من السحاب او من الليل اذ لو ادعوا الشبهة لهم انها ظلمة السحاب وان وجودها كعدمها
واعلم ان حكم الموطوءة في فساد الصوم حكم الواطي بلا خلاف ظاهرا
ولو بنينا الافساد على الجنابة فلا اشكال ويحرم وطي الدابة في الصوم وغيره وقد تقدم ان
افساده للصوم لا يخلو عن قوة ويحرم الكذب على الله ورسوله والائمة صلوات الله عليهم في
الصوم وغيره بالضرورة وكذا يحرم الارتماس على المشهور ويدل عليه الاخبار الكثيرة كما مضى و
سيجيء خلافا للمحكي عن السيد في احد قوليه والعماني والحلي فكرهاه وهو ضعيف لكثرة ما يدل
على التحريم الا انه لا يترتب على وقوعه ووقوع الكذب في حال الصوم قضاء ولا كفارة على رأي
المصنف هنا تبعا للشيخ المحقق كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتأخرين اما في الاول فللصحيح
المتقدم الحاصر لما يضر الصائم من حيث صومه ولا تخصيص له بعد الاخبار الآتية الظاهرة في
الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض على ضرب من المبالغة
خلافا في الاول للمحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوقين حيث عداه مفطرا
وعن الدروس انه المشهور وفي الغنية كما عن الانتصار دعوى الاجماع عليه بل ظاهر عبارة المعتبر كما عن
المنتهى دعوى الشيخين ايضا الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر
رمضان قال قد افطر قلت وما كذبته قال يكذب على الله ورسوله ونحوها اخرى وعن الخصال خمسة
اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله ونحوها
المحكي عن الفقه الرضوي وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث
تذهب انما الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الائمة عليهم السلام ونحوه آخر مثله
والحكم بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا يقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما اعترف به
في المعتبر والمسئلة محل اشكال الا ان القول بالافساد لا يخلو عن قوة مع انه احوط ثم ان القول بوجوب
الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار كما هو ظاهر اطلاق الاخبار ولو ادعي انصراف الاطلاق

الافطار الى خصوص الاكل والشرب فثبوت الافطار لا يوجب الكفارة كما يظهر من الشهيد
فى شرح الكتاب وفى الحاق الكذب على الزهراء صلوات الله عليها وجه قوى وان لم يكن منصوصا
واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا وآله وعليهم فان استلزم الكذب على الله فلا
اشكال والا ففيه وجهان والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم فيما يتعلق بالدين سواء نسبه
الى قولهم او فعلهم او تقريرهم وسواء كانت النسبة بالقول او بالاشارة او بالكناية مع العلم
بعدم صدوره فان لم يعلم بالصدور فلا يفطر وان كان غير صادر لانه لم يقصد الكذب عليهم
فيكون كما لو اعتقد الصدق فبان مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فالظ
عدم الافساد لانه قصد الكذب ولم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر يفطر توجه الافطار
ولا يجدى الرجوع عما كذب ولو نفى صدور حكم صادر عنهم ففى كونه كذبا عليهم وجهان ولو
وقع الكذب لا على الوجه المحرم كما لو وقع تقية او من الصبى فالظ عدم الافساد لان الظاهر
تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد ضم نقض الوضوء اليه فى بعض الاخبار وتوهم ان التقية
ترفع حكم الاثم دون الافطار فاسد لان ذلك فيما اذا كان الشئ بالذات مفطرا كالاكل والشرب
واما الكذب فيعد دعوى ان المتبادر ان المفطر منه هو القسم المحرم فلا يوجب الافطار عند التقية
لاجل عدم التحريم وهل يعتبر صدق الاخبار فى الكذب المذكور بان يوجه خطابا الى احد فيخبره
بالكذب او يكفى مجرد تكلمه ولو عند نفسه او توجيهه الى من لا يفهم وجهان صرح بعض بالاول
ولا باس به لانه الظاهر من الكذب ولو كذب عليهم فيما يتعلق بامور الدنيا فعن صريح التحرير كونه
مفطرا وعن بعض عدمه والحق الالحاق فى كل ما شانهم بيانه ولا يختص به واحد دون آخر دون
العاديات الواقعة عنهم فى الموارد الخاصة كالامر بشراء اللحم واتيان الماء ثم ان الافتاء من غير
علم الظ انه ليس مفطرا وان بانت المخالفة لانه ليس تعمدا للكذب والحصر فى قوله تعالى قل الله
اذن لكم ام على الله تفترون انما هو فى المورد الخاص وهو تحريم اليهود لبعض الاشياء ولا ريب
ان عدم الاذن فى التحريم يقتضى الرجوع الى حكم العقل بان الله تعالى لم يحرمه من غير بيانات

بل حكم العادة بل العقل بانه لو كان حراما لبينه لهم نبيهم فتشريع الحرمة مع ذلك كذب
على الله فلا يقتضى الا بيان الحكم من غير علم مطلقا كذب ولو قال الحكم فى المسئلة كذا من دون
نسبته الى الله والقصد الى ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظ عدم الفساد كما عرفت وان
علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان لان معنى كلامه ان حكم الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم به
وربما يحتمل العدم نظرا الى ان دلالة القول المذكور على نسبته الى الله تعالى من دون ذكر
النسبة وقصدها دلالة تبعية غير مقصودة وفيه نظر واما القضاء فهو اللازم ولا يتصف
بالكذب واما الارتماس فقد عرفت ان الاقوى فيه التحريم واما القضاء والكفارة فثبوتهما
قوى ايضا لما مر من صحيحة ابن مسلم الظاهرة فى كون الخصال الاربعة مضرة بالصائم من حيث
صومه واصرح منها رواية الخصال المنجبرة بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر المدروس وفى الغنية
دعوى الاجماع على ايجابهما ومن الانتصار الاجماع على الافساد مضافا الى ظاهر النهى فى الاخبار
الكثيرة الظاهرة فى افادة الحكم الوضعى دون محض التكليفى كما هو مساق نظايرها مع استلزام
التقييد بالواجب المعين باخراج صوم النفل والواجب الموسع والتزام التحريم فيهما اذا اراد
البقاء على الصوم مع تجويز الافطار وكراهة التكفير فى النافلة مع جواز قطعها فيه ما فيه مع ان
ارتكاب هذا فى صحيحة ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى
ما فيه خلافا للمحقق فى المعتبر والشيخ فى الاستبصار والمحقق الثانى فى حاشية الارشاد والفخر و
الشهيد الثانى وسبطه بل عن اكثر المتاخرين استنادا الى اصالة البراءة وظهور نواهى
الارتماس فى الحرمة المجردة وموثقة اسحق بن عمار عن رجل صائم ارتمس فى الماء متعمدا عليه
قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن ثم الظ ان المراد بالارتماس غمس الرأس ولو
مع خروج البدن كما صرح فى بعض الاخبار بالنهى عن رمس الرأس والمعتبر غمسه دفعة بان
يجتمع جميع اجزاء الرأس تحت الماء دفعة وان كان الغمس شيئا فشيئا وهو المراد بالدفعة فى
كلامهم والمصرح به فى اكثر الاخبار الارتماس فى الماء المطلق والان الحاق ما يشبهه من

المضافات كماء الورد ولا يخرج من قوة نعم قد يتامل فيما ليس كالماء في الميعان كالدبس والعسل
ونحوهما وقد فرعوا على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس له في صوم واجب معين للنهي
ولا يجدي نية الغسل بالخروج لان الخروج وان كان مامورا به لكنه مبغوض لم يتعلق به النهي
لفرض تعلق الامر المقتضي لوجوب كون الراس خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث
الارتماس بل بكون الراس في الماء مرموسا اوج فلا يجدي سد العبادة المحبوبة الا ان يوجه
افساد النهي للعبادة بعدم اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فاذا انتفى طلب الترك لقبحه
بنسيان او لعجز عقلي او شرعي ولو كان مسببا عن نفسه فلا مانع من طلب الفعل والجاهل
بالفساد كالعالم به وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على الاشهر ويشكل بعدم توجه الخطاب
اليه لغفلته وان لم يقبح عقابه على فعل الحرام خلافا لمن قبحه عليه وحسنه على ترك التعلم فلا
فرق بين الجاهل وبين المرتمس عند الخروج حيث انه يعاقب على نفس الخروج ولا يطلب تركه
منه حينئذ وان طلب منه قبل الارتماس كمن توسط ارضا مغصوبة ولو كان الصوم مندوبا
فعلى القول بعدم الافساد وعدم التحريم في المندوب فلا افساد وعلى الكراهة هنا او مطلقا فان
اريد بها نقص الثواب فلا افساد وان اريد بها الكراهة المصطلحة فالظاهر الفساد ايضا لعدم
اجتماع العبادة مع الكراهة الحقيقية وبنا يدعي الصحة مع التحريم تارة بجواز اجتماع الامر والنهي
واخرى بان رمس الراس في الماء المبطل وهو جمع جميع اجزاء الراس تحت الماء دفعة ليس نفس
ايصال الماء ولا جزء منه لا يتحقق الافطار بتناول موجبه سهوا اجماعا في الجملة لعموم قاعدة
كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه وبلا خلاف موردها
بل مع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء ولخصوص الاخبار المستفيضة
وفي كثير منها انه شيء رزقه الله وفيه اشعار بعدم نقص في الصوم من جهته في الواقع والملاق
كثير منها كعموم القاعدة وفتوى معظم الاصحاب بل كلهم كما يظهر من المدارك عدم الفرق
بين اقسام الصيام مضافا الى خصوص رواية ابي بصير في النافلة وفي اجوبة المسائل المهنائية

كما من

كما من التذكرة الفساد في الواجب الغير المعين والمندوب ولعله لان حقيقة الصوم
الامساك عن المفطرات ولم يتحقق مضافا الى عموم الصحيح لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب
اربع خصال فان عمومها يشمل صورة السهو ومعنى الضرر هو القضاء فالمعنى لا يضر
الصائم شيء مما صنع عمدا ولا سهوا الا الاربعة فانها مضرة عمدا وسهوا ورد بمنع كونه مطلق
الامساك عنها او انما هو الامساك عن تعمدها وفيه نظر لان الناسي للصوم متعمد للاكل
ايضا الا انه غير ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان الصوم هو الامساك عن ارتكاب
الامور في حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عدم تحقق نفس الصوم المتعلق للنية
الا بعد تحقق النية فيستحيل ورود النية عليه بان يتعلق النية بالامساك عن ان يرتكب
هذه الامور عند الالتفات الى نية الامساك عنها هذا كله مع ان الصحيحة المذكورة بعمومها
كما عرفت دال على منافات مطلق الاكل وشبهه للصوم فهو دليل اخر على كون الصوم هو
مطلق الامساك مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من الطعام والشراب ونحو ذلك
فالاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا ان الدليل قام على
نفي الباس عنه نعم يمكن ان يقال ان الصوم عبارة عن نية الامساك في الليل ثم الامساك
في حال الالتفات الى تلك النية بجعل النية داخلة وفيه ما لا يخفى واما الجاهل فان كان
قاصرا فالظاهر عدم القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى
امرأته وهو صائم ولا يرى الا انه له حلال قال ليس عليه شيء نعم يعارضها الملاقات وجوب
القضاء بل الكفارة على من تناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل بقسميه لكن الانصاف
ان القاعدة والرواية حاكمتان على تلك العمومات والا لم يبق لهما مورد اذ لا تنفيان حكما الا
وعليه دليل تقتضي وجوده لولاهما والظاهر ان المراد بالشيء المنفي هو غير العقاب لان السؤال
عن العقاب ان كان من استحقاقه فهو بالنسبة الى من اعتقد حليته محرم ليس امرا توقيفيا بل
يستفاد من حكم العقل بعدمه اذا كان قاصرا في الاعتقاد وان كان من فعليته فهو من الغيوب

التي لا يعلم الا في الاخرة فالظاهر ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما وان كان مقصرا
بان كان ثبوت الجهل له باختياره فالظاهر وجوب القضاء عليه لعموم ادلة وجوبه على من تناول
المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والمؤمنة عليها لان هذا الجهل ليس مما غلب الله و
لان ظاهر المؤمنة نفي العقاب واستحقاقه ايضا وان لم يكن السؤال عن العقاب فلا بد اما
من اخراج المقصر واما من تقييد الرواية بما اذا قصر في ازالة الجهل بحيث انه يثبت عليه ما
هو العقاب ودعوى غلبة التقصير في الجهال ممنوعة ولو سلمت ففي غير المعتقد للخلاف
سيما في مسئلة الوقاع في الصوم التي لا يجهلها الا القاصرون والا فمن له علم اجمالي بوجود
مفطرات في الصوم كالاكل والشرب يعلم الوقاع غالبا واما وجوب الكفارة فلا يبعد ايضا
لاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد في بعضها بالتعمد الا ان بعضها مطلقة الا ان
يدعى انصراف الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم
ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار واما ما علق فيه الكفارة على نفس الفعل كاخبار الاستمناء
واخبار الوقاع مثل قوله في المستمني فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان نكح حلالا او ما
ورد في المعتكف من انه ان وطئها فعليه كفارتان وكذا فيمن اكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن
كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة ثالثا او اخر الغسل متعمدا او ما ورد من ان
الكذبة تفطر الصائم فان الافطار لم يسند الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد وانما
نسب الى السبب مع انه يكفي في المسئلة عدم القول بالفصل بين المفطرات

لو اكل مكرها فان بلغ حدا يرفع القصد فلا اشكال في عدم الافساد اذ لم يحصل منه فعل ح
بل يصدق عليه ح انه مسك عن فعل الاكل والشرب وغيرهما ويدل عليه عموم لا يضر الصائم
ما صنع الخبر وان لم يبلغ ذلك الحد بل خوف حتى اكل ففي الاكثر عدم الافساد ايضا لعموم
رفع عن امتي ما استكرهوا عليه ولعدم ترتب الاثر على افعال المكره في الشرع وفيه ان الرواية
ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الاثار مطلقا ممنوع انما المرتفع الاثار المتوقف ترتبها على

الاختيار

الاختيار كالعقود وتوقف تحقق الافطار على الاختيار بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت
من اللغة والعرف والشرع كون الاكل بالقصد مضرا بالصوم فالاكراه على الاكل اكراه في الحقيقة
على الافطار كما ان الاكراه على التكلم في الصلوة او الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها
ويؤيد ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في اطلاق الافطار على اكل الامام عليه السلم تقية من ابي العباس
وقال لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي وقوله عليه السلم افطاري يوما
وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي فالاقوى اذا الافساد بل وجوب القضاء لعموم الصحيحة
من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فحسن وان قضاه متفرقا فحسن فانه يدل
على وجوب اصل القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا الى ثبوت الاجماع المركب
كما ادعاه في الرياض ثم ان جميع الاعذار الشرعية المسوغة لبعض المفطرات حكمها كالاكراه
في الافساد ووجوب القضاء واما وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة بعد الحكم بالافساد
فلعله للاتفاق على ان مع افساد الصوم سواء كان مع الاذن فيه او المنع منه لا يجوز معه التناول
الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص ارتكاب ذلك الشيء ثم ان هذا كله في الاعذار
الواقعية اي الموجبة لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية
وهي الموجبة لنفي التكليف بالامساك عن الشيء الخاص في مرحلة الظاهر كما اذا ظن بالاجتهاد
او التقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال ولا خلاف وان انكشف
الخلاف في ذلك اليوم او غيره فان قطع بالفساد فالظاهر الافساد ولزوم القضاء لان المفروض
العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم عذري وليس حكما واقعيا
بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الغالبي الى الواقع فليس المقصود منه شيء وراء ادراك
المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية وليس تحقق الظن بخلاف الواقع موجبا
لتغير المصلحة غايته معذورية صاحبه في التخلف عن الواقع واعطائه الثواب لامتثاله الطريق
الظاهري وانخراطه في سلك المتعبدين والمطيعين من غير حدوث مصلحة في هذا العمل المخالف

للواقع بالخصوص اصلا كما قرر في الاصول نعم لو قلنا بهذه المقالة توجه القول بالصحة
وعدم القضاء مع طرو القطع بالفساد فان قلت مقتضى تنزيل المظنون منزلة الواقع هو
اجزاؤه على الاطلاق وسقوط الامر مطلقا قلت اجزاؤه في الجملة مما لا ريب فيه واجزاؤه
مع انكشاف مخالفته للواقع لم يكن من احكام الشيء الواقعي حتى يثبت للمظنون بحكم عموم التنزيل
بل الواقع انما اجزء لكونه واقعا والمظنون انما اجزء قبل الانكشاف لا لكونه مظنونا بل لكونه
واقعا بحسب المظنة كيف والقول باجزائه من جهة كونه مظنونا خلاف ما فرضنا من ان حجيته
من باب الطريق الاضطراري لا من باب الحكم المجعول الثانوي واما لو انكشف الخلاف على
وجه الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء لان الظن بالفساد انما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة
الظ اذا لم يقع الفعل متصفا بالصحة واسقاط القضاء في حق الفاعل لان المفروض ان الصحة
المظنونة حين العمل ايضا بمنزلة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بان الواجب عليه هي الصلوة
مع السورة في متن الواقع مع القطع بانه لا يجب عليه الاتيان بها مع بقاء الوقت ظاهرا وان كان
الظن المزبور مفروض الحجية لان معنى حجيته وجوب العمل به بالنسبة الى فعل لم يحكم بصحته حين
الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلوة متصفة بالصحة حين العمل لان الظن بالصحة كالقطع بها
فالصلوة المزبورة حين العمل متصفة بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع
الاحكام فهو مع ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة
في حال وقوعها نظيرا ما اذا ظن هو بفساد الصلوة بدون السورة وظن مجتهد اخر بصحتها فاستاجر
هذا ذاك للعبادة فان فساد هذه الصلوة عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه لمن يفعلها
متصفة بالصحة في حقه وكذا الاكل من مال من ابتاع بالمعاطات معتقدا للصحة مع اعتقاد الاكل
فسادها فان الظن بفساد المعاطات لا ينافي القطع بجواز الاكل من حيث انه تصرف في المال
باباحة من حكم الشارع بثبوت الملكية في حقه وتسلطه على جميع التصرفات اما لو قطع بفساد
المعاطات فليس له الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل اذ القطع بالفساد

مستلزم

مستلزم للقطع ببقاء هذا تحت ملك المالك الاول فلا يزاحمه القطع بصحة اجتهاد المشتري
والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه الصحة بالنسبة اليه فكلما يترتب من
الاثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه وان كان مع مخالفة الرأي من نفسه او من الغير كالاكل
من ما اشتري بالبيع بالمعاطات وكعدم القضاء وسقوطه وسائر احكام البراءة من صلوة الظهر
اذا تغير الرأي واعتقد وجوب السورة فان الاكل مترتب على حكم الش على المشتري بمالكيته
لا على ثبوت مالكية المشتري في متن الواقع حتى يقال ان مالكية المشتري انما ثبت عند المشتري
لا عند الاكل والفرق بين ما يترتب على حكم الش للمشتري بكونه مالكا وبين ما يترتب على حكم
الش بمالكية المشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتيب الغير الاثر ان ثبت عنده ان
الشارع حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد
ان يثبت عند الغير حكم الش بمالكية المشتري لا بمجرد اعتقاد المشتري مالكيته بالاجتهاد او التقليد
فاذا كان اجتهاد الغير مخالفا لم يثبت عنده مالكية المشتري بل ثبت عدمها ثم لا بد من التمييز
والتفرقة بين الاثار حتى يعلم ان الاكل من قبيل الاول وكذا سائر ما يترتب على املاك الناس
انما اريد به ما ثبت في حقهم مالكيتهم له وهي اي الكفارة في شهر رمضان مخيرة بين العتق
والطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المش بل عن الانتصار والغنية
عليه الاجماع للروايات المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما
واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ونحوها
ما رواه الشيخ في الصحيح عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وظاهر ذيل صحيحة جميل بن دراج
في قصة الاعرابي الذي وقع على اهله ومول مضمرة سماعة الاتية وفيها توسيط الاطعام وما رواه
عن ابي بصير فيمن اخر الغسل متعمدا الى الفجر ورواية اخرى لابي بصير في الزيادات الاتي فيها
تقديم الصيام ثم الاطعام ومما يؤيد التخيير الاقتصار في كثير من الروايات على بعضها ففي صحيحة
عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفيها ابان الاقتصار على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية

محمد بن النعمان وفي روايتي المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار على
العتق وفي مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد زيادة الاطعام خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد
فجعلها مرتبة لظاهر اطلاق رواية المشرقي المتقدمة والمروي في الفقيه في قصة الاعرابي
وصريح المحكي من الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن رجل نكح
اهله وهو صائم في نهار رمضان قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين
متتابعين وان لم يجد فاطعام ستين مسكينا وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الروايات
وان كانت صحيحة صريحة يمكن لاجلها حمل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها
للاحتياط اللازم في مثل المقام الا ان لمخالفتها للمشهور وموافقتها لاشهر الجمهور على ما حكي
قوي طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق بين ان يكون
الافطار على محرم او محلل وذهب جماعة منهم المص هنا تبعا لابن بابويه والشيخ في التهذيب
وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجميع وتبعهم والد المص قدس سرهما في الايضاح متمسكا
بالاحتياط والشهيدان في اللمعتين وجماعة من متاخري المتاخرين استنادا الى رواية عبد السلام
بن صالح الهروي الموصوفة بالصحة في الروضة كما عن التحرير عن مولينا الرضا عليه السلام قال قلت
له يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان
او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فبأي الحديثين آخذ قال بهما
جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة
وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر
على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية الواردة بالجمع في كلام السائل مضمرة سماعة
فيمن اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين
متتابعين وعلى هذا فيحمل ما ورد من اطلاقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل
كما هو الغالب الشايع وربما يؤيد بحمل فعل المسلم على الصحة وفيه نظر لان اريد بها الغلبة فان

الحمل على الصحة لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب التفصيل فيه
مع ان مطلق الافطار فاسد قطعا والخدشة في الرواية سندا بابن قتيبة او بعبد السلام غير
مسموعة لان في الرواية آثار الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق في الفقيه ان مضمونها
ما ورد عن محمد بن عثمان العمري والظاهر بل المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه و
عجل الله فرجه فهذا القول قوي جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة يقتضي عدم الفرق
بين المفطرات المحرمة كالاستمناء باليد وابتلاع الغبار واكل البصاق على بعض الوجوه ووطي
المرأة حال الحيض بل واكل ما يضر بالبدن الا ان للتامل في بعضها مجالا بل لو قيل باختصاصها
بالجماع المحرم والافطار على المحرم ذاتا بعنوان كلا او شربا كما يظهر من فتوى الصدوق
يكفي في صوم رمضان المتعين فيه باصل الشرع نية الصوم غدا تقربا الى الله تعالى على الاظهر
الاشهر بل بلا خلاف اجده كما في الرياض وغيره الا عن نادر حكي عن الذخيرة نسبة الخلاف
اليه بل في الغنية ومن التنقيح الاجماع عليه لحصول التعين المغني عن التعيين المشروط في امتثال
الامر عقلا وشرعا وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره
ام لا كما في ظاهر الشرائع وصريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت في نية الصلوة من ان
تعيين الوجه انما يحتاج اليه اذا توقف تعيين الفعل عليه بان يكون الفعل مشتركا بين واجب
ومندوب لم يعلم اتحادهما في الحقيقة فاذا تعين الفعل بدون ذلك فلا دليل على وجوب نية
الوجه على وجه التوصيف او التعليل او كليهما او احدهما وهل يلحق بصوم شهر رمضان غيره
من افراد الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد والحلي والمص هنا وفي المنتهى والشهيد الثاني
في البيان والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة في المختلف قولان من تعينه ولو بالعارض فصار كصوم
شهر رمضان ومن صلاحية الزمان بالذات لغيره فهو كالزمان المتسع لصلوة الظهر المؤداة في
انه لا يغني عن قصد تعيين الصلوة من حيث كونها ظهرا او اداء والسر في ذلك ان جنس الصوم
له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها غير ذلك فاذا كان

باحدها وان كان معينا عليه ليس له الاكتفاء بجنس الصوم بناء على ما قررناه في باب نية
الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة كالظهر مثلا من غير تقييد بما اذا كان عليه نوعان
وح فمن نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم
قيد كونه صوم النذر ومجرد قصد كونه في الغد لا يوجب قصد نوع صوم النذر اذ الصوم
الواقع في الغد بمفهومه جنس قابل لصوم النذر وغيره وان كان الواجب ان لا يوقع في الغد
غير النوع الخاص من هذا الجنس لكن مجرد استحضار صوم الغد ليس استحضارا لذلك النوع كما
في صلوة الظهر المنذور فعلها في وقت خاص واما استحضار نوع صوم شهر رمضان فيحصل
بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد يعني صوم يوم من ايام
شهر رمضان فظرف الغد هنا مقوم للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف
لجنس الصوم فلا بد من ضم منوع له فتلخص من ذلك ان ظرف الغد في شهر رمضان فصل منوع
للصوم وفي اليوم المنذور فيه ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الش جعل جنس
الصوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان نوعا خاصا في مقابل ساير انواع الصيام له حكم خاص مخالف
لاحكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب ايقاع
نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر فالمنوع هنا هو كونه صوم نذر لا كونه صوم الغد نعم
اذا لوحظ الغد بعنوان انه منذور فيه فيكون منوعا لجنس الصوم ايضا لكن استحضار صوم الغد
وقصده بهذا العنوان راجع الى استحضار كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق بين ان يقصد
اصل الصوم في الغد وليس في هذا تعيين نوع الصوم اذا لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين
ان يقصد الصوم المختص بالغد وفي هذا تعيين لنوع الصوم اجمالا الا اذا لم يلتفت الى عنوان كون
الغد منذورا فيه الصوم وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا كله اذا قلنا بان نذر الصوم في اليوم
المعين مخرج لذلك اليوم عن قابلية ظرفيته لصوم اخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول
والغفلة من النذر واما لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل لو صام فيه

غير النذر

غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة الغد منوعا لجنس الصوم
اوضح لان صوم الغد ح قابل في نظر الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم
اخر كالقضاء وان كان المكلف ما دام ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صومه ولو قلنا
بانه مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور مع فعل غيره ايضا بناء على ان الواجب
المضيق اذا ترك عصيانا صح ان يقع بمكانه عبادة اخرى فيصير الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا
يظهر وجوب التعيين ايضا فيما كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا نذر تعيينه في زمان
وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان اذا كان موسعا ولم يكن في ذمته واجب اخر وقلنا
بعدم جواز الصوم المندوب ممن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد
نوع الفعل وان كان ما في ذمة المكلف منحصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع
الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون المفروض
انه امر واحد بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما
اذا كان الواجب على المكلف صوما واحدا ان يقصد صوم الغد امتثالا للامر الله نعم لا بد في غيره
مما اذا كان على المكلف اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من التعيين عند الاصحاب كما يظهر
من المعتبر ومن التحرير الاجماع عليه قيل ومن التنقيح نفي الخلاف فيه لما مر هنا وفي نية الصلوة من
ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد ما هو مامور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان
في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا تعيين هنا ايضا
كما اذا وجب عليه صوم يومين بنذرين فانه لا يجب قصد خصوص كل من النذرين في كل واحد
بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم يومين بنذر واحد ولو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بني
على وجوب التعيين لعدم القطع بتحقق الامتثال بدونه وليس هذا من الشك في مدخلية شيء
في المامور به حتى ينفى باصل البرائة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة
بالاتيان بالمامور به على هذا الوجه وليس هنا اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع

غيره فى ذلك الزمان فيشمل مثل اليوم الذى ندب فيه الصوم بالخصوص كايام البيض او بالعموم
كمطلق الايام الا ان الشهيد فى البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين فى عدم
افتقاره الى التعيين وحكى فى الروضة عن بعض تحقيقاته الحاق مطلق المندوب واستحسنه
ونفى الباس عن جميع ذلك فى المدارك والرياض ولعل وجهه ان قصد مطلق الصوم فى
الغد يرجع الى المؤلف فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة مغايرة لغيرها
من انواع الصيام فكذلك صوم اول رجب مثلا حقيقة مغايرة لصوم القضاء عن يوم اخر او
صوم النذر او نحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل غير ذوات الاسباب لا تحتاج
الى قصد ما عدا جنس الصوم اذ ليس له مقوم سوى وقوعه فى الغد نعم لو اراد ايقاع حقيقة
اخرى فيه كالقضاء او الكفارة او النذر لزم التعيين ويجب فى النية وجوبا شرطيا ايقاعها
ليلا ولا يجوز تاخيره عنه لئلا يقع جزء من الكف فى النهار خاليا عن حكم النية ولقوله لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان تقع فى اوله او اخره لعموم الرواية وعدم تيسر
ايقاعها فى الاخر الحقيقى ليتحقق المقارنة لاول جزء من النهار وجميع ما تقدم على الاخر فى مرتبة
واحدة وعن بعض العامة وجوب كونها فى النصف الثانى وهو ضعيف وظاهر الاصحاب
عدم جواز تقديمها على الليل ولعله للاقتصار فى مخالفة الاصل من وجوب المقارنة على القدر
المتيقن من جواز التقديم مضافا الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها
ارادة بيان عدم جواز تاخيرها عن الليل ثم لو اخل بالنية فى الليل عمدا بان عزم على العدم او
بقى مترددا الى الفجر فلا اشكال فى وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط وهل يجب الكفارة
قيل نعم وحكاه فى البيان عن بعض مشايخه ولعله لصدق ترك الصوم متعمدا والكفارة وان علقت
فى الاخبار على الافطار الا ان الظاهر ان المناط هو ترك الصوم اذ لا واسطة بينهما ظاهرا وان
كان المتبادر من الافطار فعل احد المفطرات الا انه تبادر بدوى لا يعتنى به ولهذا وجب الكفارة
على من بقى جنبا الى الفجر مع انه لم يفعل مفطرا فليس الا لعدم انعقاد صومه ودعوى ان الافطار

يصدق

يصدق اذا افسد الصوم بعد انعقاده فقبله لا يسمى افطارا مكذبة بما شاع فى الاخبار وكلام
الفقهاء من ان المسافر يقصر ويفطر وقولهم ليوم العيد انه يوم الفطر لكن الانصاف انصراف
ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل دعوى تبادر بدوى وان كان ضعيفا اختصاص
الافطار بحكم الانصراف بالاكل والشرب ولو اخل الناسى للنية فى الليل الى ان يجدد النية اى وقتها
الى الزوال بالاجماع كما فى الغنية وعن ظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة لان الاخلال بما هو
شرط الامساك فى جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامساك فى ذلك فان الظاهر
ان وجوب تقديم النية على مجموع العمل لكون تاخيرها عن بعض اجزائه مستلزما لوقوع ذلك البعض
بلا نية لا لكون نية كل جزء من العمل لازم التقديم على مجموع العمل فنسيان النية فى جملة من
النهار ليس فيه الا الاخلال بشرط الامساك فى تلك الجملة ولا يخل بالامساك فى ما بقى من
النهار اذا ابتدأ النية له وهذا الامر وان كان يقتضى عدم الفساد وان نسيها الى الغروب الا
ان الدليل تام على ركنيتها فى الجملة فتامل وكيف كان فيكفى فى الحكم مضافا الى ما مر من الاجماع
فحوى ما دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل الزوال فنوى والمريض اذا برئ فنوى وما روى
من ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم امر بعد ثبوت هلال رمضان مناديا ينادى من اكل فليمسك
ومن لم ياكل فليصم وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتى الخطا والنسيان بناء على ان المراد
رفع جميع آثار الفعل التى كانت تترتب عليه لولا النسيان لا خصوص المؤاخذة وهو حاكم على عموم
قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بنية ولو سلم تعارضهما واغمض عن ما
ذكر من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة حيث لم يخالف فى الحكم الا العمانى على
ما حكى عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء ولك ان تقول ان خبر التبييت
غير معلوم السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل الصوم الذى هو عبارة عن ترك المفطرات
الغير المشروط بمصاحبة النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل بعد النية الى ليلة اخرى
والثابت من وجوب كونها فى الليل فى الصوم المعين بالاجماع انما هو للذاكر لا الناسى كيف

وقد خرج من قوله لا محل الواجب الغير المعين اتفاقا كما سنذكر فلا مانع من ان يكون الناسي
في المعين كذلك مع ان ظاهر النسيان هو عزمه على صوم الغد الا انه نسي الاخطار واما الجاهل
فلا يفرق جهله في عدم النية ايضا اتفاقا والحاصل ان النية على القول بالاخطار غير معتبرة في
الصوم لا في ابتدائه ولا في استمراره مع ان ظاهر قوله لا محل اعتبار المصاحبة لا اقل للاستدامة
الحقيقية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية عند الذكر والا بطل الصوم للاخلال به
في اول انعقاده عمدا وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظاهر الملاق معقد
اجماع الغنية وصريح ما روى من امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم المنادي بالنداء بالصوم وظاهر
من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى اتحاد حكم النسيان والجهل
فيشملهما الاجماع المستظهر من كلامهما فان زالت الشمس ولم ينو فات ومقتضاه يجب ان يقضي
الصوم لما سيجيء من ان النية بعد الزوال لا تجزي في احتساب صوم تمام اليوم الذي لا بد منه
في صوم رمضان ونحوه من الواجب مضافا الى المحكي عن الانتصار من ظاهر الاجماع حيث قال
صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافا الى عموم النبوي لا صيام الخ خرج
ما خرج فتامل هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض واما غير المعين ففي المدارك
ان الاصحاب قطعوا بجواز تاخيرها الى ما قبل الزوال عمدا وبه اخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك [احدها]
اليوم ليقضيه من شهر رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا
لم يكن احدث شيئا ورواية صالح بن عبد الله عن ابي ابرهيم عليه السلام رجل جعل الله عليه صيام شهر
يصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم ثم يبدو له فيصوم فقال
هذا كله جائز ويظهر من المسالك اختصاص الحكم بقضاء الواجب وصريح الرواية وظاهر
الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره حجة عليه والتقييد ذلك بما قبل الزوال لرواية
ابن بكير الآتية منطوقا او فحوى ولما روى عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام من انه ان

نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت
الذي نوى فيه فان ظاهر الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر
في صحة صوم مجموع اليوم حتى يصلح قضاء عن واجب او اداء لواجب واوضح منه موثقة عمار
عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى ينوي
الصيام قال هو بالخيار الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصيام فليصم
وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد
ما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي والذخيرة والمفاتيح جواز النية الى بعد العصر ايضا
لاطلاق ما تقدم وظاهر صحيحة اخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يصبح
ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد
ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من ذلك اليوم من شهر رمضان وصريح مرسلة
البزنطي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا
ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم لكنهما مع نا بليتهما للحمل لا تقاومان
ما مرحتي رواية عمار لاعتضادها بالشهرة العظيمة حتى ان في البيان كما عن المنتهى نسبة ذلك
القول الى الشذوذ وعن نقدم الانتصار ان صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال
وهو ظاهر في دعوى الاجماع واما صوم النافلة فيمتد وقتها الى بعد الزوال كما عن السيد
والشيخ والحلي والمص والشهيدين وعن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية
والسرائر الاجماع عليه لما تقدم من رواية هشام ولرواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له
الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى
ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء الله تعالى مضافا الى الاطلاقات خلافا لما عن الاكثر
كما في المدارك وفي المسالك عن المشهور فجعلوه كالواجب في امتداد وقت نيتها الى الزوال ولعله
لرواية ابن بكير المروية في اواخر زيادات الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل

طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعدما اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء الله تعالى وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام المتقدمة بناء على ان يكون المراد من حساب بقية اليوم لو نوى الصوم بعد الزوال هو فساد الصوم اذ من المعلوم عدم تبعض الصوم ولا بد في كل يوم من رمضان من نية على رأي اختاره المص هنا كما عن جماعة من المتاخرين بل ربما حكى عن بعض دعوى الشهرة عليه بينهم لعموم لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ولان صوم كل يوم عمل فلا بد من مقارنته للنية والثابت من الرخصة في تقديمها هو ايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد لما ذكرنا من اقتضاء الاصل اجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم شهر معين او صوم الكفارة او نحوهما بل تاملوا في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان وح فدعوى خروج شهر رمضان من الاصل يحتاج الى دلالة مفقودة عدا ما ربما يتخيل من انها عبادة واحدة فيجزي بها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة لعدم اشتمالها عليها بل استقلال كل يوم بالثواب على صومه والعقاب والقضاء والكفارة على افطاره وغير ذلك مما يشهد بتعدده ومع الشك فيجب تعدد النية لعدم الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد به كلام القائلين بكفاية الواحدة وغيرهم وان استشكله الشهيد الثاني بناء على عدم جواز تفريق النية على اجزاء العبادة الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء وكيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل التعدد الا ان يخرج عنه بما عن السيد في المسائل الرسية من اجماع الامامية من ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها كل ليلة ونحو ذلك من الانتصار والخلاف كما في الغنية ومن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج من الاصل هذه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى ذلك ثم على القول بذلك فالظ لزوم الاقتصار على مورد دعوى الاجماع فلو نوى في النصف الاخر نية واحدة لمجموعه فعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة

لكن الثا

لكن الثاني من استدلال مدعي الاجماع بانه حرمة واحدة هو جواز ذلك مع ان كونه عبادة واحدة لا يستلزم عدم جواز نية واحدة لباقيها نعم لو نوى في الاول صوم نصفه ففي الاجزاء اشكال وكذا لو علم ان في بعض الايام لا يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب التجديد بعد زوال المانع او كفاية النية الواحدة لجميع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او يومين على رأي اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب لما مر من رواية التبييت واصالة عدم جواز التقديم الا بقدر ما اجمع عليه خلافا للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بنحو الزمان المتقارب كاليومين والثلثة بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا لكن خصه في النهاية والمبسوط بالناسي للنية في كل ليلة والنائم والمغمى عليه وان كان المحكي عنه في الخلاف كدليله مطلقا وهو ضعيف اخر لقوله لان النية المتقدمة ان اثرت اغنت عن نية اخرى والا لم تؤثر مع النسيان ايضا واعلم ان المش انه لا يقع في رمضان صوم غيره لان صحة غيره فيه لا يتصور الا في المسافر وسيجيء عدم جواز الصوم للمسافر مطلقا وما لو جوزناه له مطلقا او في بعض افراده فلعموم قول الصادق عليه السلام الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله اصوم شهر رمضان في السفر فقال ص لا فقال يا رسول الله انه علي يسير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان ايحب احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية سيما ذيلها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك دلالة خصوص المرسلة المعللة لصوم مولينا الصادق عليه السلام في شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من الله فيه الافطار وقريب منها مرسلة الحسن بن فضال الجال وضعفهما منجبر بالشهرة اذ لم يعلم الخلاف الا عن الشيخ في صوم التطوع وفي النذر المعين وهل يعذر الجاهل بالحكم هنا كما يعذر في صوم شهر رمضان وجهان من اصالة عدم المعذورية والملاق صحيحة الحلبي بصحة صوم من جهل تحريم الصوم

فى السفر الآن يدعى انصرافه الى صوم رمضان وعلى هذا فلو نوى فى رمضان صوما آخر غيره
لم يجز عن احدهما اما عن المنوى فاجماعا المأمر واما عن رمضان فكذلك على رأى المعظم هنا
والمخ وجماعة كالصدوق والحلى والفخر والشهيدين فى البيان والمسالك وصاحب المدارك لان
نية صوم آخر المفروض حصولها وان كانت لغوا من حيث علم وقوع منويها الآن انها تنافى
نية صوم رمضان ضرورة تضاد جزئيات الكلى فلم تقع نية صوم رمضان لا بالخصوص
ولا بالاطلاق المنصرف اليه ويؤيد ذلك قوله عليه السلام فى رواية الزهرى بعد حكمه عليه السلام بكفاية
صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان اذا ظهر كونه منه وتعجب الراوى بقوله كيف يجزى صوم
تطوع عن صوم فريضة قال عليه السلام لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يدرى
ولا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بعد ذلك اجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه دل
بمفهومه على ان صوم يوم من شهر رمضان تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان لا يجزى عنه مع انه
عليه السلام قرر الراوى فى تعجبه من اجزاء صوم التطوع عن الفرض مع ان الفرض غير منوى والمنوى
غير واقع كما ذكرنا فى الاستدلال واجاب عليه السلام بالاجزاء مع الجهل لكون الواجب معينا غير قابل
للتدارك الا على وجه القضاء الذى هو مطلوب جديد وليس امتثالا لصوم شهر رمضان مع
ان الوارد فى بعض الاخبار ان صوم يوم الشك ان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله
وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس دل على ان الحكم بالاجزاء مع الجهل تفضل من الله تعالى
وتوسعة لا من باب حصول الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم ان ما ذكر فى الاخبار المستفيضة
من ان يوم الشك اذا صامه الانسان فظهر انه من رمضان فهو يوم وفق له لا يدل على ان امتثال
صوم شهر رمضان حصل به فى نفس الواقع كما يتراءى منها ذلك فى بادى النظر بل المراد حصول
التوفيق لاجل حكم الله تعالى بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الافطار فى ايام رمضان ومن
جميع ما ذكر يظهر ضعف ما حكى من الشيخ وجماعة من الحكم بالاجزاء فى اصل المسألة مستدلين
بحصول قصد التقرب بصوم ذلك اليوم الذى هو من ايام رمضان وقد تقدم ان هذا القدر

من النية

من النية كاف فى صوم شهر رمضان وضم نية الغير لغو لا يقدح وفيه ان ضم نية الغير مانع
عن حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذى هو من ايام رمضان انما يكفى اذا
لم ينضم اليه ما يصرفه الى حقيقة اخرى نعم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان وقصد
الغير بان نوى صوم شهر رمضان على ان يكون قضاء عن رمضان الماضى او كفارة او نحو ذلك
لم يبعد الصحة الا ان يقال ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان يحصل به قصد حقيقة صوم
رمضان وان قيد الصوم بكونه قضاء او كفارة اذ قصد الكفارة ليس الا قصد السبب الفعلى
ومع تحقق قصد حقيقة صوم شهر رمضان يكون قصد سبب آخر لغوا وقصد القضاء ليس الا
قصد الامتثال امر آخر غير الامر المتوجه اليه وهو غير مضر بعد كون المقصود الاصلى هو التقرب
كما هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بعدم وقوع صوم غير رمضان منه لم يتحقق منه قصد
صوم غير رمضان حقيقة مع قصد القربة ايضا حقيقة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام
فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو مختص بالجاهل بالحكم فيكون حكم جاهل الحكم على هذا حكم جاهل
الموضوع فى الاجزاء المتفق عليه فتوى ونصا لكن الانصاف ان ذلك محل تامل بل نظر ومنع
فالاقوى ما عليه الاولون وضابط الحكم فى هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم فاذا نوى
ذلك الصوم فلا يجزى عنه ولا عن صوم ذلك اليوم ويتفرع عليه بعد معلومية انه لا يجوز صوم
يوم الشك بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا بالاخبار الواردة فى يوم الشك انه
لو صامه بنية رمضان لم يجز عن شعبان لو كان منه ولا عن رمضان لو كان منه اما عن صوم شعبان
فلعدم نيته واما عن صوم رمضان فلتحريم قصده حين النية ولو جهل بعدم وقوع صوم رمضان
فى يوم الشك وصامه فاتفقت المطابقة فيحتمل الاجزاء لمصادفة اعتقاد المطلوبية الواقعية
والاقوى العدم لعدم تحقق الامر بمجرد جهله المستند الى تقصيره والمطلوبية التى اعتقدها
هى مطلوبية صوم شهر رمضان فى يوم الشك وهو غير مطابق للواقع وكذا لا يقع عن شئ من
الواجب والمندوب لو اوقعه بنية الوجوب اعنى نية الصوم الواجب على تقديره اى على تقدير

وجوبه واقعا او على تقدير رمضان وبنية الندب اى قصد حقيقة الصوم المندوب
ان لم يكن من رمضان لان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف
عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا لم يتعين حقيقة احدهما فى النية التى حقيقتها استحضار
حقيقة الفعل المامور به لم يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزء بتفضل الله سبحانه كما
فى الرواية عن رمضان اذا ظهر اليوم منه اى من رمضان اجماعا نصا وفتوى وبه يخرج عن قاعدة
عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف حقيقتهما وهل يلحق برمضان غيره من الواجبات
المعينة فى تاديها بالنفل وبالنفل الفرض فى تادى رمضان وغيره به مقتضى تعليل عليه السلم
الاجزاء فى رواية الزهرى بقوله لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه نعم وبه صرح فى الدروس
وظاهرهم فى مسئلة ما لو نوى فى رمضان غيره ان اجزاء غيره عنه مع الجهل به اتفاق كما صرح
به فى المدارك ولو ظهر ذلك فى اثناء النهار جدد نية الوجوب ولو كان قبل الغروب لانه
بمنزلة العدول فى وجوب تجديد النية للمعدول اليه ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه من الشهر
ولم يكن تناول شيئا من المفطرات جدد نية الصوم واجزاه لما تقدم من جواز تاخير النية عن
اول النهار للجاهل والناسى الى ان تزول الشمس واما لو زالت الشمس فقد مضى وقت النية
وامسك واجبا بقية النهار وقضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك
فهو المشهور بل من الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبة الخلاف الى عطا واحمد
وانه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا او التمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه وفى
المسالك انه لو افطر وجبت الكفارة اذ لا منافات بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاط
القضاء والظاهر انه تعليل لعدم المانع من الكفارة وجعل المقتضى لها من عموم ادلة ثبوتها
بمجرد الافطار فى رمضان مفروغا عنه وفيه تامل بل منع كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية
حكما بمعنى وجوبه تكليفا وفى شرح الشهيد انه لا نزاع فيه وهو مبنى على وجوب العزم على الواجب
او حرمة العزم على الحرام او التردد فيه والمراد بالاستمرار حكما ان لا يحدث ما يخالف نية الصوم

من نية الخلاف او التردد واما وجوبه شرطا فظاهر المص هنا والمختلف تبعا لابى الصلاح
ثبوته وح فلو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد فى اثناء النهار نية الافساد بطل صومه على راى
محكى عن السيد فى بعض رسائله وابى الصلاح والمص وولده والشهيدين والمحقق الثانى
قدس الله اسرارهم لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر فى وجوب تلبس مجموعه بها ومقتضى ذلك
وجوب تلبس امساك كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامر الله كما هو الشان فى
الصلوة والطهارات ونحوهما من العبادات المركبة الا ان الدليل قام على ان امساك الجزء لو خلى
عن تلك النية اما للغروب بها او لعدم القدرة على المفطر او لغير ذلك مما يقع معه الكف لا مستندا
الى قصد الامتثال لم يقدح فى الصوم خلافا للصلوة واشباهها من الوجوديات المحضة اما
لو تلبس بامساك جزء من النهار باعتقاد عدم كونه صائما فى الحال او العزم على الافطار فى
الاستقبال فالامساك فى هذا الجزء غير متلبس بنية الامتثال ولم يدل دليل على عدم قدحه
فيبقى تحت عموم لا عمل الا بالنية ومما ذكر ظهر ان مستند البطلان فى المسئلة هو تلبس امساك
جزء من النهار بقصد خلاف الصوم فيفسد بفساده فيفسد الصوم لانه لا يتبعض لا مجرد نية
الافساد حتى يقال ان المفطرات محصورة وليست منها نية الافطار واضعف من ذلك التمسك
باستصحاب صحة الصوم لما عرفت مرارا من ان الصحة فى الاجزاء وان ثبتت على وجه القطع الا
انها لا تجدى مع الشك فى فساد اللاحقة ومثله فى الضعف ما ذكره الشهيد فى بيان اقوى
معتقد السيد واتباعه ممن قال بالصحة من ان هذا العزم مناف للنية لا لحكمها الثابت بالانعقاد
الذى لا ينافيه النوم والغروب اجماعا وهو اشد منافاة من نية المنافى والنية لا يجب تجديدها
فى كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافات اذ فيه ان منافاة هذا العزم لاصل النية كافية
فى البطلان بعد ثبوت وجوب تلبس مجموع العمل بالنية بمقتضى عموم مثل قوله لا عمل الا بنية
وخروج بعض الصور مثل صورة النوم او عدم القدرة على المفطر لا يوجب التعدى الى غيرها
الا ان يقال ان المراد بالنية فى قوله لا عمل الا بنية ونحوه ان كان هى الصورة المخطرة المقارنة

في بعض العبادات والمتقدمة بزمان خاص في بعضها الاخر كالصوم فالمفروض حصولها فيما نحن
فيه وان كان المراد بها هي الداعية الى العمل ويكون مقتضى الرواية وجوب تلبس مجموع العمل
جزء فجزء بها فنقول ان الرواية ومثلها مختصة بما اذا امكن اسناد مجموع العمل الى النية كما
في الوجوديات المحضة واما في التروك المستمرة فاسناد مجموع اجزائها الى الباعث الاول
غير ممكن مع تحقق اسباب عدم القدرة على الفعل في بعض الآنات فالحاصل ان قوله لا عمل
الا بنية انما تدل على فساد العمل الخالي من النية لاجل خلوه عنها وبعد تقييد ذلك بصورة
الامكان فالعمل الذي لا يمكن فيه ذلك لا فساد فيه لاجل خلوه جزء فجزء من النية فيثبت
صحته بالاطلاقات ودعوى بدلية استمرار النية حكما من النية الحقيقية في وجوب تلبس كل
جزء به محتاجة الى البينة فالاقوى ما ذهب اليه المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة من وجوب
الاستمرار شرطا او اصالة البراءة من القضاء فضلا عن الكفارة التي قال بها ابو الصلاح كما عن
الفخر في حاشية الكتاب وقد تقدم ان مجرد فساد الصوم او عدم انعقاده لا يوجب ثبوت
الكفارة واعلم ان الظاهر ان قصد الافطار على القول بكونه مفسدا فانما يفسد من جهة منافاته
لاستمرار النية الاولى فاذا لم يكن كذلك بل كان مبنيا على اعتقاد حكم تلك النية لامر اخر او على
التردد في زواله وبقائه فالظ انه غير قادح كما لو نوى الافطار لحدوث اعتقاد ان اليوم من
شوال او لحدوث اعتقاد فساد الصوم بسبب اخر او تردد في الافطار لاجل التردد في صحة
صومه من جهة ثم تبين الخلاف في جميع ذلك فانه لا يفسد صومه وقد مر نظير ذلك في الصلوة
ثم ان صريح كلام المص في المنتهى على ما حكى تبعا للمحقق في الشرايع توقف صحة الصوم بعد نية
الخلاف على تجديد النية وقد يناقش في ذلك تبعا لما في المدارك بان نية الخلاف اذا لم تكن
مؤثرة في البطلان فلا حاجة الى تجديدها ولعل منشاء المناقشة ان الترك في كل جزء اذا لم
يلزم مصاحبته لاستمرار النية فلا فرق بين الجزء الاخير وما قبله ودعوى ان الجزء الاخير
لا يجوز فيه نية الافطار وان جازت فيما قبله يحتاج الى دليل فارق هذا ويمكن ان يقال ان

الاطاعة

الاطاعة بالصوم الى الليل وامتثال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا يحصل عرفا
الا اذا تعقب قصد الافطار رجوع واستمرار على النية الاولى الى الليل واعلم ان قول المص
ولو نوى الافساد ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم يجزئه على راي يمكن ان يكون من تتمة
المسئلة الاولى ويكون المقصود من ذلك ان تجديد النية بعد نية الافساد هل ينفع ام لا
ثم قال في المسئلة الاولى يعني مع عدم التجديد بالصحة فلا اشكال عنده في الصحة هنا وان
قال هناك بالافساد فله ان يقول هنا بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسئلة هو انه اذا
نوى الافطار من اول الامر بحيث لم ينعقد له الصوم ثم جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق
بين هذه والسابقة كون نية الافساد في الاولى مسبوقة بنية الصوم كما يظهر من قوله جدد
نية الافساد وفي الثانية غير مسبوقة بها فيكون هذا الفرع هو ما ذكره المحقق في الشرايع حيث
قال لو نوى الافطار في يوم من رمضان ثم جدد النية قبل الزوال قيل لا ينعقد ولو قيل بالانعقاد
كان اشبه ثم قال ولو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا ومثله في ذكر
المسئلتين المص قد صرح في القواعد حاكما في الاولى بعدم الانعقاد خلافا للشيخ المحقق
وفي الثانية بالانعقاد ثم هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان كان ابعد من حيث اللفظ من
الاحتمال الاول لان المناسب للمسئلة على هذا التعبير بنية الافطار لا بنية الافساد لان الا[فساد]
انما يطلق عند سبق الانعقاد الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث السياق كما لا يخفى لان
المناسب ح تفريع مسئلة وجوب تجديد النية على القول بعدم الافساد ان اراد بيان الخلاف
في مسئلتي افساد نية الافساد واعتبار تجديد النية في الصحة على القول بها في نية الافساد وان
اراد بيان الفتوى كان المناسب الاقتصار على المسئلة الثانية وكيف كان فما ذكره المحقق [illegible]
من القول بالانعقاد مع نية الافطار وعدم سبق انعقاد الصوم لا يظهر له وجه بعد البناء
على اعتبار النية في الليل او في جزئه الاخير وانه لا يعذر في ذلك الا الناسي والجاهل بالشهر
فانهما يجددان الى الزوال وابتناء ذلك على القول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب

اليه المحقق موجب لالغاء اعتبار التقييد بقبل الزوال الخ ولتقييد الملاق كلامه لغير اليوم
الاول نعم يحتمل ان يقال ان مراده ما اذا عزم على الافطار في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم
حتى النهار فانه يمكن ان يقال ان هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها
وهو الجزء الاخير المقارن للنهار بل نسيها وقد فعل منها يكون حكمه حكم الناسى للنية في الليل
وساوا المتيقن من العامد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم في ذلك
الزمان وتاثير نية الافطار في استمرار حكمها الى النهار بحيث يقع اول جزء النهار مصاحبا
لنية الافطار الحكمية غير ثابت وثبوت هذا التاثير لنية الصوم للدليل الشرعي ولعدم
خلافه فيكون ما سبق من المحقق في مسئلة تعمد ترك النية هو ما اذا تعمد تركه في زمان
تعينها والحكم بالصحة ح وان كان محلا للتامل الآن لوجها ويمكن ان يكون مراد المحقق اذ
لم يسبق في كلامه تصريح ببطلان صوم المتعمد حتى على هذا الوجه فتم

يعلم البلوغ بالسن وخروج المنى وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس
عشرة سنة على المشهور كما عن جماعة بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه كما عن ظاهر السرائر في باب
النوادر من كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان وآيات الاحكام للاردبيلي
وظاهر مجمع البيان وكشف الرموز وعن المنتهى انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك كاد
يكون اجماعا ويدل على هذا القول مضافا الى الاصول الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة
على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من اكمل الخمس عشرة وبقى الباقى صريح النبوى اذا
استكمل المولود خمس عشرة سنة كتبت ماله وما عليه واخذت منه الحدود وعن مستطرفات
السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن حمران عن ابي جعفر عليه السلم قال الغلام لا يجوز
امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يشعر او ينبت قبل ذلك
وحسنة يزيد الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة
سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما تقدم من الشهرة المحققة وحكاية

الاجماع مستفيضة جابر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان خلافا للمحكي عن الصدوق في
في باب انقطاع يتم اليتيم وعن الكفاية والمفاتيح من انه في الذكر اكمال الثالث عشر والدخول
في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتاب الاخبار وابن الجنيد وعن المقدس الاردبيلي
تقويته لعموم ما دل على ثبوت التكاليف الشرعية على كل مميز خرج منه ما دون الثالث عشر
وللروايات المستفيضة منها رواية ابن سنان الموثقة وعن بعض تصحيحها وعن آخر تحسينها
عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة
وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات
وجاز امره في كل شئ الا ان يكون ضعيفا او سفيها وقريب منها روايتان اخريان لعبد الله بن
سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي قلت لابي جعفر عليه السلم جعلت فداك في كم يجرى الاحكام
على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان
الاحكام يجرى عليه ومنها موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الغلام متى يجب عليه
الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجب عليه والجارية
مثل ذلك اذا اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى
عليها القلم والجواب اما عن العمومات فبتخصيصها بما دل بعمومه على اعتبار الاحتلام في ثبوت القلم
مضافا الى ما ذكر وما لم يذكر من الروايات الخاصة واما عن روايات ابن سنان التي هي بمنزلة
رواية واحدة بطرق متعددة فاحكم ما يقال فيها وفي روايتي الثمالي والساباطي اشتمال اوليهما
على الترديد بين الثلث عشرة والاربع عشرة او التخيير بينهما والثانية على اتحاد حكم الانثى والذكر
ولم يقل بشئ من ذلك احد انها لا تقاوم ادلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع
مستفيضة مع انها على فرض التكافؤ لا بد من الرجوع الى العمومات والاصول القطعية وقد
يتوهم وجوب حمل اخبار المشهور على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف
ومحمد بن الحسن والاوزاعي وفيه ان من عدا الاوزاعي من هؤلاء متاخر عن زمان الباقر عليه السلم

الذى كان يفتى براى الحق كما عن ولده الصادق عليه السلم فلا يحقق التقية والاوزاعى كان بالشام

على ما حكى فما قلب من يتقى منه قضاة الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لاشتراك

بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالظ ضعف هذا القول واضعف منها يحكى عن الاسكافى

ايضا من حصوله باكمال الرابعة عشر ولم نجد له ما يدل على مدعاه الا دعوى انصراف ادلة الخمس عشرة

الى الطعن فيها باكمال الاربع عشرة وربما يستدل له برواية الثمالى المتقدمة بناء على ان الترديد

من الراوى فالمتيقن هو اكمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذين ما عن الكفاية

من نسبته الى بعض القول بتحققه باكمال العاشر لما دل على جواز وصيته وغيرها من الصدقة

والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا الى ما ورد فى الغلام الزانى بمحصنة انها لا ترجم لان من نكحها

ليس بمدرك ونحوها ما ورد فى طلاقه وغيره واما الانثى فالاقرب ان بلوغها بالسن باكمال

التسع كما هو المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات

وما تقدم من رواية حمران لا قائل به نعم عن ابن حمزة فى باب الخمس من الوسيلة وابن سعيد فى

صوم الجامع والجوهرية انه عشر سنين وعن اللمعة نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال

ارادة الدخول فى العاشرة منه لم اجد له مستندا عدا رواية غياث بن ابرهيم عن الصادق عليه السلم

ان امير المؤمنين عليه السلم قال لا توطى جارية لاقل من عشر سنين ثم الظ انه لا يكفى طعن الذكر فى

الخامسة عشر وعن التذكرة والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح

النبوى المتقدم وصريح قوله عليه السلم فى الرواية ان الجارية اذا دخل بها ولها تسع سنين مع ان

الظ من بلوغ خمس عشرة سنة اكمالها لما عن مصابيح العلامة الطباطبائى من الفرق بين بلوغ

الخمس عشرة والبلوغ الى الخمس عشرة وان الثانى يحصل بالطعن بخلاف الاول مضافا الى

الاصول والعمومات المتقدمة ومن هذه الاصول والعمومات يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر

والسن انما يثبت بالعلم وبشهادة العدلين وفى ثبوته بقول الابوين او احدهما وجه قواه فى الروضة

واستقربه خلافه السيد الاستاد فى المناهل وهو الاقرب ثم ان التحديد بالسن لا يختلف فى

الاحكام

الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به فى المصابيح على ما حكى الثانى مما يحكم معه

بالبلوغ خروج المنى من مخرجه المعتاد للذكر بالكتاب والسنة والاجماع وكذلك الانثى على المشهور

بل عن مجمع الفائدة والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة ان عليه علماءنا اجمع ويدل

عليه ما دل على ان انقطاع يتم اليتيم الاحتلام كما فى رواية هشام بن سالم وعلى رفع القلم عن الصبى

حتى يحتلم وتوهم ارادة خصوص الذكر من الصبى مدفوع بارادة العموم من اخويه اعنى النائم والمجنون

بلا اشكال سيما بملاحظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة زنت فقال له على عليه السلم اما علمت انه

رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ثم ان المناط العلم

بكون الخارج منيا او شهادة عدلين ومع عدمهما يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل

على المنزل الآن مدعى ان الاسباب المنصوصة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المنى

حتى البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب يكفى لثبوت البلوغ الآن يراد مجرد السببية

التى لا تنافى عدم البلوغ كما فى الصغير الواطى او الموطوء وفى اعتبار خروجه من المخرج الطبيعى وجه

قوى كما عن الشرايع والقواعد وشرحها لوجوب حمل المطلق على المتعارف وفى اعتبار اقترانه بالشهوة

كما عن جامع المقاصد وجه للانصراف والاقوى خلافه بل الظ ما يوجب الغسل ولو خرج من فرجى

الخنثى فلا اشكال فى بلوغها وكذا لو خرج من قضيبه مع بلوغه تسعا او حيضه من الآخر ولو امنى من

احدهما خاصة فلو لم نعتبر الخروج من المخرج الطبيعى فيحكم ببلوغه كما عن العلامة فى التذكرة وعن

الاردبيلى الميل اليه لبعد الاعتراف بعدم معلومية كونه فرجا لاحدها والاكما هو المختار فلا وفاقا

للمحكى عن الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وفى اعتبار انفصال المنى حسا او كفاية تحركه من

موضعه الى قريب المخرج وجهان ولو ادعى الصبى الاحتلام فالمحكى من المسالك هو القبول

بغير بينة ولا يمين وعن غاية المراد حكاية ذلك عن الشيخ والعلامة واختاره سيد مشايخنا فى المناهل

فى باب القضاء مدعيا ظهور الاتفاق عليه ولعله لانه لا يعرف الا من قبله ويتعسر اقامة البينة عليه

وقد علم من بعض الاخبار تقبل قول المدعى فيما يتعذر او يتعسر اقامة البينة عليه واما لو ادعى البلوغ

بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة ولو ادعى الاثبات فكذلك لان موضع الاثبات ليس بعورة
على الاقوى

الاكثر على عدم جواز التطوع في الصوم ممن عليه صوم واجب والاخبار الواردة في الباب مخصّصة
بقضاء رمضان والتمسك بقوله لا تطوع في وقت فريضة توهم فاسد ولذا ذهب السيد وجماعة
منهم العلامة قدس سره في القواعد على ما حكى الى الجواز ويمكن الاستدلال للمنع بان الصوم
حقيقة واحدة في الواجب والمندوب بمعنى ان ما صار موضوعا للامر الوجوبي في يوم مثلا
هو بعينه ما صار موضوعا للامر الندبي في يوم آخر ليس يميز الفرد الواجب والمندوب الا اختلاف
الزمان نعم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق وصفي الوجوب والندب فيقال حكم
المندوب كذا وحكم الواجب كذا فاذا طلب حقيقة في يوم من الايام تخييرا على وجه لا يرضى الطالب
بتركه فيستحيل ان يطلبه في بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو اختلف حقيقة الواجب
منه والمندوب كما في الصلوة جاز ان يصير باعتبار اختلاف الحقيقة موضوعا لحكمين مختلفين
كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين بها باعتبار وجوده
في الخارج وجودا مغايرا لوجود ما تعلق به الحكم الآخر بان يطلب وجوبا ويطلب فردا آخر منه ندبا
كالواجب صوم يوم غير معين وندب صوم يوم آخر كذلك فايهما حصل متقدما حصل الواجب
وليس له ان ينوي بالاول الندب لان ما يقع منه اولا لا يجوز تركه لا الى بدل ولا يمكن ان يقال
ان الثاني كذلك لان المفروض عدم تغاير في حقيقتهما حتى يكون جواز الترك في احدهما وعدمه
في الآخر مستندا الى اختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة الامتثال للمندوب لم يعقل بقاء الوجوب
للثاني لان المطلوب وجوبا ماهية حصلت بالفرد الاول المأتي به ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة
فطلب الفرد الثاني وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق امتثال
الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة ليس هي الماهية من حيث هي كيف
وقد فرض اتصافها بالوجوب فتعين ان يكون المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصّل للواجب

وبعبارة اخرى تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فيطلب ولا يمكن ان يعكس الامر فيطلب
ندبا الماهية ويطلب الزائد على الفرد المندوب وجوبا لانه غير معقول مع فرض اتحاد الحقيقة
فتعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة توجه الطلبين الى الماهية من حيث هي من غير ملاحظة
تعدد الوجود الخارجي وهذا محال وتوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل
به امتثال الندب وقد عرفت انه غير معقول فتعين العكس وهو المطلوب ثم ان ما ذكرنا في الصوم من
اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه لو لم يكن معلوما كفى احتماله من جهة الشك في ثبوت الطلب
الندبي ح وعمومات الندب لو كانت لا تنافي الوجوب التخييري في حق هذا المكلف الذي وجب
عليه الصوم فان قوله صم اول خميس كل شهر لا يدل الا على مطلوبية ايقاع الماهية في هذا اليوم
ندبا ويمكن للمكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم ليفوز بامتثال هذا المطلوب
فيصير تلك الاوامر الندبية بالنسبة اليه راجعا الى افضل فردي الواجب التخييري وبالنسبة
الى غيره مستحبا صرفا وليس هذا استعمالا للفظ في معنيين كما لا يخفى مع ان غالب ادلة الندب
على وجه بيان الثواب ولا يفيد المطلوبية فافهم وتأمل

اذا بلغ الصبي في اثناء النهار فان كان بعد الزوال فلا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الصوم ولا
قضائه عليه وكذلك اذا تناول شيئا مطلقا وان كان قبله فالمشهور انه كذلك وعن الشيخ في الخلاف
انه لو دخل في الصوم بنية الندب ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولو لم
يدخل فيه وقواه في المعتبر والمدارك نظرا الى انه يتمكن من نية الصوم بحيث تسري الى اول النهار
فان زمان النية باق الى الزوال وتوضيحه ان الاخبار الكثيرة دلت على جواز تجديد نية الصوم الغير
المعين الى الزوال مطلقا وفي المعين للناسي ولا ريب في تحقق حقيقة الصوم مع ذلك لانه في
حكم الصائم فيكشف ذلك عن ان الصوم يصدق حقيقة على امساك مجموع النهار مع النية قبل الزوال
وهذا المعنى يتأتى من الصبي اذا بلغ في اثناء النهار ولم يتناول شيئا فيمكن ان يكلف بالصوم
وهو الامساك المذكور مع النية قبل الزوال وجزء من الامساك وان تحقق قبل البلوغ الا انه

ادلّة وجوب الصّوم تدلّ على وجوب جعله مع الامساك فى باقى النّهار صوما بان ينوى الصّوم ويمسك الى اللّيل ولا استبعاد فى عدم اتصاف الجزء السابق بالوجوب كما فى الصّوم الموسع والمندوب فحقيقة الصوم توجد من الممسك اوّل النّهار بان يجدّد النيّة قبل الزّوال ولهذا يمتثل بذلك اوامر الصّوم الايجابية والندبية واوضح من ذلك لو قلنا بامتداد وقت النيّة فى المندوب الى الغروب ودعوى ان ذلك فى الواجب والمندوب فى حكم الصّوم يدفعها ظاهر الاخبار بحصول الامتثال وبهذا يتّضح عدم الفرق بين ما اذا دخل الصّبى فى الصّوم على وجه النّدب كما هو مورد كلام الشيخ اولم يدخل كما هو مقتضى استدلال المحقق وصاحب المدارك وما ذكر وان كان يتوهم جريانه فى مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الّا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالّة على عدم صحّة الصّوم منها اذا طهرت فى اوّل النّهار معلّلا بان افطارها من الدّم ان وجود حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع من تحقّق الصّوم فهو بمنزلة الاكل والشرب فى عدم انعقاد الصّوم بعدهما واَمّا الكافر فصحيحة العيص الدالّة على انّه لا يجب عليه صوم يوم الذى اسلموا فيه الّا ان يسلموا قبل الفجر تكشف عن ان الكفر ايضا مانع من الصحّة كالحيض اوعن انّ الاسلام يجبّ ما قبله حتى انه لا يقبل ان يقع الجزء السّابق من الامساك الذى حصل قبل الاسلام متّصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد الاول ومما ذكرنا ظهر وجه وجوب الامساك على المريض اذا برء قبل الزّوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكى من غير واحد هذا ولكن الاظهر ان يقال بان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النيّة قبل الزوال هو عدم اتصاف صوم مجموع النّهار بالوجوب اذ لا يعقل اتصاف الشئ بعد الوقوع و الانقضاء بصفة واَمّا تلك الاخبار فانّما دلّت على كون الامساك فى اوّل النّهار القابل للاتصاف بالوجوب واجبا بسراية النيّة اللاحقة والقابل للاستحباب مستحبا والامساك المتحقق من الصّبى قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا يصير جزء واجب فلا يتّصف الباقى فقط بالوجوب لان الصّوم لا يتبعّض والحاصل ان النيّة اللاحقة انّما دل الدليل على تاثيرها فى

الامساك السّابق بحيث تجعله جزء واجب اذا كان فى نفسه متّصفا بالوجوب وجامعا للشرائط الصحّة وكذا تجعل ذلك الجزء جزء مستحبّ اذا كان فى نفسه محكوما بالاستحباب جامعا للشرائط الصحّة والحاصل ان الدليل دلّ على ان اتمام الامساك المتحقق فى ما قبل الزوال بعد صوما واجبا ويخرج به عن عهدة الصّوم الواجب اذا تحقق الوجوب حين الامساك الخالى عن النيّة فان النيّة لا تجعل غير الواجب المتحقق سابقا متّصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتّصف بالوجوب الخالى عن النيّة بمنزلة المنوى فنيّة الصبى لا تؤثر فى ايجاد صفة الوجوب لما تحقق من الامساك فهو باق على عدم وجوبه وتعلق الايجاب بالامساك الباقى ليس تكليفا بالصّوم بل هو تكليف آخر لا دليل عليه لان الصّوم لا يتبعّض هذا كله مع ان الاخبار فى كفاية النيّة قبل الزوال مختصة بغير المعين ومسئلة الصّبى فى رمضان الذى يعلم كفاية تاخر نيّته عن الليل الّا للناسى والجاهل والصّبى ليس واحدا منهما فيدخل فى عموم قوله لا عمل الّا بنيّة الظاهر فى التقارن وصريح قوله لا صيام لمن لا يبيّت الصّيام من الليل وحاصل هذا الجواب يرجع الى بطلان هذا العمل من جهة فوات النيّة كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابليته اتصاف المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعقله ولا بتاثير النيّة لعدم الدليل على تاثيرها فى الايجاب اللهمّ الّا ان يجاب عن الوجه الثانى باختصاص ادلّة مقارنتها بمن تلبس باوّل الفعل بصفة الوجوب فبعد تسليم صدق الصّوم مع تاخر النيّة فيشمله ادلّة الصّوم والنيّة انما يشترط انعقادها اذا كان العمل فى اوله متصفا بالوجوب ومما ذكرنا يظهر ان حكم المريض اذا برئ قبل الزّوال هو وجوب الامساك لان الصّوم واجب عليه اما فى هذا اليوم او قضاؤه فى يوم آخر فالامساك المتحقق منه انما يتحقق منه فى حال اشتغال ذمّته بالصّوم اداء او قضاء فاذا برئ ونوى سرى نيّته الى الامساك اللاحق فتامل ومما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبى فى الصّوم المستحب لم يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك لانّ ادلّة وجوب الصّوم انما تدل على وجوب امساك مجموع النّهار وامساك مجموع النّهار لا يتّصف فى حقه بالوجوب وسراية نيّة الوجوب الى الامساك السّابق بحيث تخرجه

عن الاستيجاب الى الوجوب غير معلوم فتعلق الوجوب عليه يحتاج الى دليل يوجب عليه
الامساك الباقي او يجعل السابق جزء للواجب والمفروض عدم ثبوت الاول لان المستدل
انما استدل بالاخبار الدالة على الثاني اللهم الا ان يدعى الاول ويقال ان الفعل مطلوب
عنه ففي بعض اجزائه يرضى الشارع بالترك وفي بعضها لا يرضى ويقال بذلك في الصلوة و
ساير عبادات الواجبة اذا دخل فيها مستحبا فيلغ فتامل فانه مشكل وقول المص اقوى بل من المحتمل
دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب

الظ انه لا خلاف في ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او افسده او تركه عمدا او سهوا فعليه
القضاء الا ما خرج بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بوجوه الاول قوله تعالى ولتكملوا العدة
دلت الاية على ان الله سبحانه يريد اكمال العدة اي عدة ايام رمضان بالصيام الثاني قوله عليه السلم
اذا كان على الرجل شيء من شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء بناء على انه يصدق على كل
تارك انه عليه شيء ودعوى ظهور ذلك مع ثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوعة من جهة
صدق ذلك عرفا وان لم يجب القضاء ولهذا شاع في الاطلاقات انه لا يقضي صوم كذا الا ان عدم
القضاء انما يصدق فيما من شانه وجوب القضاء فيه مضافا الى اطلاق الدين على الصوم في بعض
موارد اسولة الاخبار كما في قوله عن الرجل يموت وعليه دين صلوة او صيام ومع ذلك كله ففي
الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها في صورة الاشتغال الفعلي فحاصلها ان من اشتغل
ذمته بالصوم فليقضه في اي شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله عليه السلم في صحيحة ابن سنان من
افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا افضل وان قضاه متفرقا فحسن دل على
تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فدل على وجوب اصل القضاء على كل مفطر
لعذر ويلحقه المتعمد في الافطار بالاجماع القطعي وخصوص الاخبار التي مضت في وجوب الكفارة
ايضا لكن الرواية انما تدل على صورة تحقق الافطار وقد عرفت ان عنوان الافطار غير عنوان
الافساد كما اذا نوى الافطار بناء على فساد الصوم وكذا عنوان عدم الصوم او تركه لا لاجل الاخلال

بالنية نسيانا او ان لم يتناول مفطرا او مثله يرد على الاستدلال بمثل التعليل في رواية سماعة
المتقدمة في مسئلة الافطار بظن دخول الليل في قوله عليه السلم على الذي افطر قضاء ذلك
اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه القضاء
لانه اكل متعمدا وقد يستدل لهذا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم من فاتته فريضة فليقضها كما
فاتته وفي شمول لفظ الفريضة للصوم نظر بل الظ المتبادر سيما بملاحظة تقييد القضاء بقوله
كما فاتته هي الصلوة لا غير ولذا اشتهر الاستدلال بها لوجوب مراعات الترتيب بين الفوائت
في الصلوة وصرحوا في الصوم بعدم وجوب الترتيب بل استشكل بعض في استحبابه ولم يلتفت
احد منهم الى ملاحظة هذه الرواية الظاهرة في وجوب الترتيب

الظ عدم وجوب الفورية في قضاء رمضان خلافا للمحكي من ظاهر كلام ابي الصلاح ويدل على
جواز التاخير جميع ما دل على جواز التفريق في القضاء وما دل على جواز التاخير الى ذي الحجة وعلى
تاخير نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم صيامهن الى شعبان واما الترتيب فالظ عدم اعتباره ايضا
وفي كلام بعض المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل على ذلك اصالة البراءة وعموم ادلة القضاء نعم
لو قلنا بالفورية توجه القول بالترتيب بناء على ان كل يوم انما تشتغل الذمة بقضائه في اول يوم
من ايام الامكان ولو نوى الترتيب فهل تعين ام لا ويظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة صوم اليوم
الذي قضاه فهل يجوز افطاره بعد الزوال ام لا الظاهر تاثير النية لعموم لكل امرء ما نوى ومنه
يظهر انه لا يجوز جعله ليوم آخر بعد الانكشاف ولو لم ينو فصام اياما فاتفق بعضها مطابقا لليوم
الذي ظهر صحته فيكون بدلا عن يوم آخر فينطبق المقضي على ما في الذمة حتى على القول بالترتيب
لانه يقع المطابق مندوبا او لغوا

من فاته شهر رمضان لمرض او دم

فان مات قبل البرء والطهر فلا قضاء عندنا اجماعا نصا وفتوى كما في الحدائق وعند العلماء كافة الا ما عن
المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة ولو مات بعد البرء والطهر لكن لم يتمكن لمانع آخر فالظاهر
الحاقه بمن مات في المرض او الدم وفي الحدائق انه لا خلاف في ان القضاء على الولي مشروط بتمكن

الميت من القضاء واستقراره عليه انتهى ويدل على المطلب رواية ابي بصير الموثقة او المعتبرة
عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني
ان اقضى عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله
عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف يقضى ما لم يجعله الله
عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم ودلت بظاهرها على سقوط القضاء عن كل ميت لم
يجعل القضاء عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الذي افطر لاجله الى حين موته
او لطرو غيره هذا اذا مات وان لم يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل فالمشهور كما في
المسالك والحدائق سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة
زرارة عن ابي جعفر عليه السلم في الرجل يمرض ثم يدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا
يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما
ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم
بابن هاشم الوارد في المقام ان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه شهر رمضان اخر صام الذي
ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيامه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه
رمضان اخر صام الذي ادرك وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه
قضاء ونحوهما غيرهما خلافا للمحكي عن ابن بابويه وابن ابي عقيل والحلبي من وجوب القضاء من غير
فدية ومن المنتهى والتحرير تقويته لظاهر قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وهو ضعيف لوجوب التخصيص على تقدير صحة التمسك بالاطلاق وعدم دعوى وروده مورد
حكم اخر فتدبر ثم لو برئ من المرض وحصل عذر اخر مانع من القضاء فلا يبعد الحاقه باستمرار المرض
ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولينا
الرضا عليه السلم قال اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق من مرضه حتى
يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء واذا افاق منها او اقام ولم يقضه

وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر
واما الذي لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها وقد غلب الله عليه ولم يجعل له السبيل الى ادائها
سقط عنه مثل المغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق عليه السلم كلما
غلب الله على العبد فهو اعذر له انتهى الخبر ومن هذه الرواية يستفاد حكم ما لو كان المسوغ للافطار
غير المرض كالسفر ونحوه والضابط حصول موجب القضاء في شهر رمضان والعذر المسقط القضاء
في السنة والظ ان حكم رمضان الثاني حكم الاول في سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى
الثالث لا انه يقضى بعد الثالث خلافا للمحكي عن المقنع ومتن عبارة الفقه الرضوي ولو برئ
بين الرمضانين وتمكن من القضاء فترك فان كان مع العزم على الترك او التردد فيه فالمشهور وجوب
القضاء والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة لمرسلة سعد بن
سعيد الضعيفة سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر والاخبار المتقدم بعضها ترده
ومن هنا حكى عن المحقق قدس سره في المعتبر انه لا عبرة بهذا الخلاف وان عزم على الفعل واتفق
المانع ففي وجوب الكفارة خلاف فالمحكي عن اطلاق كلام ابني بابويه والعماني وجوبها ايضا حيث
قالوا متى صح فيما بينهما ولم يقض وجب القضاء والصدقة ويدل عليه صدق التواني اذا صح ولم
يصم ولو اعتمادا على سعة الوقت ولا ينافيه تعليل وجوب الكفارة في صورة التواني في رواية
ابي بصير المحكية عن تفسير العياشي بقوله من اجل انه ضيع ذلك الصيام لان المراد من التضييع
ما يشمل مثل اقتراح التاخير مع القدرة على التعجيل كما اطلق التضييع والتقصير والتفريط في
تعليل وجوب القضاء على الحائض للصلوة التي دخل وقتها ولم تصلها فاتفق الدم هذا كله نظرا
الى ظاهر ما في العلل والعيون المتقدمين لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك ولو ابيت
عن ذلك كله وجب الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن
المشهور من تفسيرهم التواني بغير العازم على القضاء الظاهر في ان العازم غير متهاون **مسئلة**
الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة

ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيحة ابن الحجاج
عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال ان كان
نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حملها على الكراهة
جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله
لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل يقضي رمضان يأتي النساء قال عليه من
الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك عند الله من ايامه وهي محمولة على ما
بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم
يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان
اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال
وفي المدارك انه مذهب الاصحاب ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة
مساكين كما في الرواية المتقدمة اذ المعهود من التصدق على المساكين في الكفارات الاطعام
ويؤيده صحيحة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان قال ان وقع عليها
قبل صلوة العصر فلا شيء عليه ويصوم يوما بدل يوم وان وقع بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم
عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عن ما
بعد الزوال لبعد المواقعة بين الصلوتين مع ان مورد الاستدلال هي الفقرة الثانية فلا يقدح
مخالفة ظاهر الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر مستند الاكثر
في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مؤيدا بما مر في بدلية صوم ثمانية عشر ايام
عن الاطعام ستين مسكينا بقوله مكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن الشافعي ان هذه الكفارة
كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان
ولم يظهر للاولين مستند ويشهد للثالث صحيحة زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او
على الافطار متهاونا كما عن الشيخ وهو في غاية البعد ولا يحرم الافطار في صوم واجب موسع

غير القضاء للاصل والاطلاق الامر به وعن ظاهر الحلبي تحريم افطار كل صوم واجب ولعله
لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر لما مر في بحث الصلوة من ان التمسك بالاية محل تامل
اذ الظاهر ابطال الجميع ولا يكون الا بالكفر لانه المحبط للاعمال واما عدم ايجاد العمل على وجه
باطل كما في قولهم ضيق فم الركية مسئلة صوم المميز شرعي على الاظهر وفاقا للمحكي عن الشيخ
والمحقق والمص في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض العبارات انه المش بل قيل ان
ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه الا من ابي حنيفة حيث قال ويؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال
الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين ويختلف حاله بحسب المكنة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب
دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي صلى الله
عليه واله وسلم امر ولي الصبي بذلك ومن طريق الخاصة ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال واذا ثبت
ذلك فان صومه شرعي ونيته صحيحة وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره
وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتاديب وفيه قوة انتهى اقول
الظاهر ان هذه النسبة من جهة عدم ذكر خلاف في المسئلة الا من ابي حنيفة لكن يوهنه تقوية
له اخيرا واما استظهاره ذلك من قوله لا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعية
اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا شرعية فعل الصبي ولذا لم يستثن ابا حنيفة وكيف كان
فالاقوى اتصافه بالشرعية سواء قصد به امتثال نفس الامر العامة بذلك العمل او قصد به ذلك
حصول الاعتياد عليه ليسهل عليه بعد البلوغ ويمنع من المستحاضة بالاستحاضة
مط لانه حدث اصغر لا يمنع من الصوم وبالاستحاضة المتوسطة والكثيرة اذا اغفلت ما يجب
عليها من الغسل الواحد او الاغسال ولا يصح بدونها على المش بل في المدارك كما عن الذخيرة انه
مذهب الاصحاب وفي الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد والمسالك الجامعية لابن جمهور
وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع ايضا عن بعض
التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار المصححة اليه قال كتبت اليه امرأة

طهرت من حيضها او من دم نفاسها فى اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت
شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها
وصلوتها ام لا فكتب تقضى صومها ولا تقضى صلوتها ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
كان يامر فاطمة والمؤمنات بذلك وقصور سندها بالمكاتبة وضعف دلالتها لاشتمالها على عدم
وجوب قضاء الصلوة ممنوعان ومع التسليم فمجبور ان خلافا لصريح المحقق وظاهر المحكى من
المبسوط وظاهر المدارك ومجمع الفائدة وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق فتوقفوا فى ذلك
لضعف السند او الدلالة وقد عرفت منعهما ثم انجبارهما قبل ظاهر النص والفتوى توقف الصوم
على فعل الاغسال التى لابد منها فى الصلوة لان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب
غسل الجنابة لاجله وفيه ان النص وهى المكاتبة المتقدمة لا يدل الا على وجوب القضاء على من لم
يغتسل لصلوتها فى كل يوم ثلث مرات والظاهر انها كانت تاركة للغسل راسا لا تاركة لخصوص
الصلوة اتية به للصوم كما لا يخفى وح فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك غسل الصلوات من حيث
انها اغسال الصلوات او الى ترك رفع حدث الاستحاضة للصوم لغسل مستقل او بغسل
الصلوات واما الفتاوى فهى مختلفة فى هذا المعنى فظاهر كثير من عباراتهم كالنص فى كونها لاجل
الصوم فعن الكافى لابى الصلاح انه عد فى الامور التى بكراهتها يكون المكلف صائما التطهر على
الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو ايضا ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما فى الذكرى
وعن معالم الدين وصاحب المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل
الاستحاضة كالمحقق فى الشرايع ونحوه نعم قال فى الروض واعلم ان ظاهر الاصحاب الحكم بتوقف
الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب غسل الفجر للصوم لان المعتبر منه للصلوة ما كان
بعد الفجر فلم يكن للصوم كما يجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة
حدثا فى الجملة لغاية لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه
حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب

غسل الاستحاضة بدليل عليه لان ما كان غاية الفعل فقدم يتقدم عليه انتهى وعن المصنف فى النهاية
التوقف فى وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثانى قال فى وجه التردد من كونه شرطا فى الصوم
فيقدم عليه كساير الشروط ومن ان اشتراطه فى الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما ولو توسعنا فيها
وليس كغيره من الشرايط ولذا كان غسل الطهر شرطا كما اعترفوا به مع امتناع تقديمه ولا ريب
ان هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى فى المسئلة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد
الثانيان وتبعهما فى المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف صوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من
الاغسال لان حدثها يمنع من الانعقاد فى الفجر ومن الاستمرار على الحدث فى الطهرين ثم على وجوب
التقديم فهل يجب مراعات ايقاعه فى اخر الليل ليقع متصلا بالصوم عرفا كما يعتبر اتصاله بالصلوة
وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو من قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال ظاهرا فى عدم
توقف الصوم بعد الغسل على فعل ما عدا الوضوء من تغيير القطنة والخرقة وغسل الفرج وان
حكى من ظاهر صوم النهاية والسرائر والمبسوط فساد الصوم اذا اخلت بما عليها لكن الظاهر ان المراد
بكل ما عليهم ما له دخل فى رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل فى صحة الصوم وجهان مبنيان
على ان الحدث الاكبر فى الاستحاضة يرتفع بكليهما او بالغسل ويظهر من الروض فى مسئلة تخلل
الحدث الاصغر فى اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل فى الصوم وجعله دليلا
على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث
الاصغر الحادث منه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذى قطع به غير واحد
عدم التوقف كما عن المعتبر والشهيد القطع به وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف ايضا
ولا ينافيه عدم تاثير اللاحق فى السابق لاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر
الرواية توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين وظاهر التوقف كون الموقوف عليه مقدما على
الموقوف والحكم بالمراعات والكشف خلاف الظاهر ثم ظاهرهم توقفه على غسل الليلة الماضية لان
من صام بدونه يصدق عليه انه صام ولم يعمل بالعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولان

ظاهر الرواية ان حدث الاستحاضة ينافى الوضوء ولا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم لو قدم الغسل
للفجر عليه كفى من غسل العشائين لو تركه ولو طرء موجب الكثيرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط
الغسل نهارا لان الغسل لا يبيح الا للعشائين وقد عرفت ان غسل المستقبل غير شرط
واعلم انه لا اشكال فى عدم توقف الصوم على غسل المس للميت والظاهر عدم الخلاف فيه للاصل
والعمومات وعن بعض نسخ رسالة على بن بابويه قدس سره القول بالتوقف مع اعتراف الحاكى
بعدم وجدان من نسب الخلاف اليه وهو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل
اذا راى الهلال فى بلد فلا اشكال فى ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة اذا ثبت عندهم
رؤية اهل ذلك البلد ويدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل منا كما اعترف به فى
المناهل نعم حكى عن بعض العامة والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية
ما لم يختلف مطالعها كبغداد وكوفة ونحوهما وهل يثبت للبلاد المتباعدة مطلقا كما عن موضع من
المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكاية عن بعض علمائنا او لا يثبت مطلقا كما عن المحقق فى المعتبر
والشرايع والمصنف هنا وفى القواعد وعن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة وحكى عن الشيخ وفى
المناهل الظاهر انه مذهب المعظم او يثبت بشرط امكان تحققه فيها وعدم العلم بعدم وجدانه
فيها فان علم بعدم وجوده فى الافاق المتباعدة باعتبار اختلاف المطالع وكروية الارض فلا يعمهم
حكم ثبوت الهلال وهو المحكى عن المصنف فى المنتهى والتحرير بعد اختيار القول الاول واستجوده
فى المدارك كما حكى وربما ينسب الى المحقق قدس سره انه مع العلم بانه متى راى بلد يعلم انه مع
ارتفاع الموانع يجب ان يرى فى البلد الاخر كانت الرؤية فيه رؤية لذلك الاخر اما اذا تباعدت
البلدان تباعدا يزول معه هذا العلم فانه لا يجب ان يحكم لهما بحكم واحد فى الادلة هذه لان تساوى ⟨منها⟩
لا يعلم الا من اصحاب الارصاد وارباب النجوم وهو طريق غير معلوم والظاهر من التباعد فى هذا
الكلام هو من حيث المسافة الجامع تساوى العروض وعدمه والمراد بالتباعد على التفسيرات
يحصل اختلاف العروض الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول اطلاق ما دل من الاخبار

على انه اذا ثبت الرؤية فى بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم مثل
صحيحة هشام فيمن صام تسعا وعشرين قال ان كان له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين
على رؤية قضى يوما ونحوها موثقة ابى بصير فى قضاء يوم الشك قال لا تقضه الا ان تشهد
شاهدان عدلان من جميع المسلمين انه متى كان رأس الشهر وقال لا تقضى ذلك اليوم الا ان
يقضى اهل الامصار فان فعلوا فاقضه الى غير ذلك من مثل هذه الاخبار وقد يضاف الى
ذلك انه يصدق انه اهل شهر رمضان فيجب الصوم وفيه نظر لمنع الصدق بالنسبة الى اهل
هذا البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالنسبة الى بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى اخرين فان شهادة
الرؤية فى بلد انما تنفع لاهل البلد الاخر بعد مقدمة مفروغ عنها وهى ان اهلال الهلال
على الاولين اهلال على الاخرين فكان الشاهد يشهد باهلال الهلال على اهل هذا البلد الاخر
واما الاخبار فالظاهر منها بحكم الغلبة البلاد المتقاربة مع ان الظاهر ان الاطلاق فى مقام
بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا فى مقام بيان الكاشف وانه يحصل بمجرد رؤية
فى بلد من البلاد ولو كان فى غاية البعد فكما لا دلالة فى هذا الاطلاق على الشروط المعتبرة فى
البينة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة فى البلد من القرب والبعد بل المراد بيان حكم الانكشاف
بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثانى ان التباعد يوجب العلم بعدم ثبوت الهلال للبلد
الاخر او عدم العلم وهو كاف فى عدم الخروج من الاصل واطلاق الاخبار قد عرفت انها بعد
الفراغ عن دلالة البينة على المدعى وهو اهلال الشهر على اهل البلد اللازم من اهلاله على
بلد الرؤية
وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالغروب للتقليد الغير المجوز له او الظلمة الموهمة اما
الحكم بالفساد ووجوب القضاء فى الاول فسبيل من الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك
فى دخول الليل ولو اريد بالشك فى كلامهما مطلق الاحتمال كما هو متعارف فى الاخبار الواردة
فى الشكوك الواقعة فى الصلوة بل وفتاوى القدماء كما قيل تم الاجماع المحكيان لصورة الظن

مضافا الى عموم التعليل فى ذيل رواية سماعة عن ابى عبد الله عليه السلم فى قوم صاموا شهر رمضان
فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على الذى
افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل
الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد يمنع دلالتها على وجوب
القضاء باحتمال ارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام
ذلك اليوم وهو بعيد وما ذكرنا من مدلول الرواية هو الذى فهمه منها جماعة وقد يستشهد
على الاحتمال المذكور بقوله عليه السلم لانه اكل متعمدا اذ لولا ان المراد وجوب الكف بعد
ظهور الخطاء لم يصدق الاكل متعمدا لان الاكل قبل ظهور الخطاء ليس متعمدا وهذا غريب
اذ لا شك فى صدق الاكل متعمدا نعم لا يصدق الافساد والافطار متعمدا ويؤيد ما ذكرنا
من الحكم فحوى ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب القضاء اذا فعل المفطر مخلدا الى خبر
الجارية فانه اذا وجب القضاء هناك مع وجود الاستصحاب المجوز للفعل فوجوبه هنا
مع وجود الاستصحاب المانع من فعل المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار
وحرمة الافطار تحريم الفعل فحقق فعل المفطر من غير اذن الشارع مع مصادفة النهار ولذا
قوى فى الروضة وجوب الكفارة ايضا وتبعه بعض مشايخنا وهو حسن لو لم نقل بانصراف
اخبارها الى غير مثل هذا الشخص واختصاصها بمن فعل المفطر فى النهار متعمدا مع علمه
بالنهار او ظنه بالظن الذى تعارف الاعتماد عليه والا فالعدم احسن للاصل ولذا لم نعتمد
فى وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر والعجب ممن عول
فى لزوم القضاء هنا الى الاطلاقات ونفى الكفارة تمسكا بانصراف ادلتها الى غير المقام
واحترزنا بالقيد عما لو كان التقليد جايزا له لعدم القدرة على المراعات فان الحكم بوجوب القضاء
فى هذه الصورة مشكل لعدم ما تطمئن به النفس سيما اذا افاد التقليد الظن لعدم معلومية
شمول الشك فى عبارة الغنية والخلاف للظن ولا ذهاب المش الى هذا الحكم فيبقى الرواية

خالية

خالية عن الجابر والاولوية المتقدمة غير جارية هنا وشبهة انصراف الاطلاقات اخبار
القضاء بفعل المفطر واختصاصها بمن فعله مع العلم بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغى
تركه سيما فى صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخ من قوة للتعليل فى الرواية المنجبر بالاطلاق
الاجماعين المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد لغير القادر على المراعاة مع عدم وجوب الصبر
عليه الى ان يتيقن الغروب ومثله شهادة العدلين واما لو قلنا بعدم جوازه لعدم الدليل
ففى الحكم بلزوم القضاء تردد من صدق الاكل قبل دخول الليل فيشمله التعليل مضافا الى
الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر بل لا يبعد دعوى شمول الاطلاقات الكفارة ومن الاصل
وعدم الجابر للتعليل اللهم الا ان يدعى ذهاب المش الى وجوب القضاء فى كل موضع لا يجوز
للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المش فى هذه المسئلة الى عدم جواز الافطار
لهذا العاجز عن المراعات معلوما فتامل وعدم انصراف الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر
لما نحن فيه وكذلك الاطلاقات لزوم الكفارة ولكن وجوب القضاء فى صورة الشك قوى بل اولى
من الصورة السابقة لما عرفت فيها واما الحكم فى الثانى اعنى الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة
فهو ايضا كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف اعنى الطرف المرجوح ويدل عليه الاطلاقات لزوم
القضاء بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا
الى فحوى رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماعين المحكيين عن الغنية والخلاف و
فحوى الاخبار فى مسئلة الغلط بعدم طلوع الفجر بل الحكم بوجوب الكفارة لا يخ عن قوة لاطلاقاتها
الشاملة لصورة الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظ وفهمه جماعة فى
هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايضا لرواية سماعة المتقدمة معتضدة بالعمومات
الدالة على وجوب القضاء عند حصول احد الاسباب لكن العمل بالرواية مشكل لا لما مر من
احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل بعد ظهور بقاء النهار
فعليه القضاء واستشهد عليه بقوله لانه اكل متعمدا لانه فى غاية البعد من مدلول اللفظ بل الظ

كانه الجاعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل بقوله لانه اكل متعمدا لصدق تعمد الاكل
مع علم ظهور الخطاء نعم لا يصدق الافطار متعمدا وانه لم يتعمد حقيقة ايضا اذا قلنا بعدم جواز
التعويل على الظن ووجوب ترتيب اثار بقاء النهار بحكم الاستصحاب ولا يلازم من معارضتها
بما هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل حيث
ان هذه الرواية تعم صورة الظن وغيرها الا ان قوله في السؤال فراوا انه الليل صريح في ان
المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل تخلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها
ح على مذهبنا نعم حكيت الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى شمول ما يستفاد من الاجماعين
المحكيين عن الخلاف والغنية لها بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما لكن شئ
من ذلك لم يصل الى حد يوجب الركون اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم
وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب
اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وقد يتامل
في دلالته مضي الصوم على نفي وجوب القضاء لاحتمال ارادة البطلان منه وليس في محله ومنها
رواية ابي الصباح الكناني قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت
وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه
ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل صام ثم ظن ان الليل قد دخل وان
الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال
تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت
فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك فقال ليس عليه قضاء وقد ترجح هذه بمخالفتها لمذهب العامة
وموافقة رواية سماعة على ما حكي عن المنتهى اقول هذا المرجح المحكي معارض بما حكي من الشهرة
العظيمة والاجماعين المحكيين على احد الاحتمالين مضافا الى الاطلاقات وجوب القضاء فتامل
وكيف كان فالمسئلة محل اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة الظلمة الموهمة

لم يفطر اي لم يفسد الصوم اما لاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من ان المرء متعبد
بظنه بل ادعى في المدارك ظهور عدم الخلاف في جواز التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم
وح فلا يتعقبه قضاء فنظر الى ان الليل ح هو ما ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي ولازمه
الاجزاء واما وجوب اعادة الصلوة اذا فعلت قبل الوقت بظن دخول الوقت فللدليل الخاص
مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء محتاج الى فرض جديد ولم يثبت لاختصاص رواية سماعة
بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بوجود
الاسباب منصرفة الى ما لم ياذن الشارع فيها والاذن حاصل هنا بل تخصصه بما اذا حصل في النهار
والمفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه وظنه بدل من الواقع
بجعل الشارع واما لاجل خصوص روايتي زرارة المتقدمتين ولكن في الاول نظر اما اولا فلمنع
تعبد المرء بظنه وان لم يكن له طريق الى تحصيل العلم في زمان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول
اليقين بالغروب كما حكي عن المفيد رحمه الله لعدم الدليل عقلا ولا نقلا عدا روايتي زرارة على
وجوب العمل بالظن سيما مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب ومقتضى اطلاق عبارة المصنف
ره واما ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار لا يدل على عدم وجوب القضاء غايته نفي الاثم وليس
فيما دل على جواز العمل بالظن دلالة على ازيد من ذلك بل يمكن ان يقال ان القطع ايضا كذلك فاذا قطع
بدخول الليل فانكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذا دل دليل نعم لا ضير في
نفي القضاء من جهة ادعاء عدم الدليل لا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فالقائم
حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث بذيل اصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد
بعد ادعاء انصراف الاطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز العمل من جانب الشرع
فالعمدة في الدليل على عدم وجوب القضاء بعد دعوى الانصراف اصالة البراءة وروايتا زرارة
والقدح في اوليها بمخالفتها باطلاقها الشامل لصورة الشك والوهم للشهرة العظيمة بل الاجماع
فاسد لان الظاهر من قوله عليه السلام فان رايته بعد ذلك اي بعد ما غاب القرص في علمك او ظنك

لعدم جواز ارادة بعد ما غاب فى الواقع وبُعد احتمال ارادة بعد ما غاب بحسب احتمالك بل
لا يصدق عند الرؤية بعد الشك او الوهم انه رآه بعد ما غاب افليس المراد من قوله وقت المغرب
اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته عن الافق اما واقعا او بحسب اعتقاد المكلف
ولو تنزلنا والقول بان المراد ان وقت المغرب اذا غاب القرص عن البصر مطلقا خرج منه ما اذا غاب
عن البصر وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى بشاعته ولكن مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغى
تركه لحكاية الشهرة العظيمة على وجوب القضاء بل الاجماع عن الخلاف والغنية بناء على ارادة
مطلق الاحتمال من الشك فى عبارتهما وان كان غاية ذلك على فرض الثبوت سقوط روايتى
زرارة عن العمل لكن الاصل باق بحاله اللهم الا ان يتشبث بالاطلاقات وجوب القضاء
وان كان للتامل فيه مجال بناء على ما عرفت من دعوى الانصراف فتامل فان المسئلة من
المشكلات حيث ان كثيرا منهم فرق بين الظلمة الموهمة وغيرها من اسباب الظن ومنهم من
فرق بين مراتب الظن ومنهم من حمل الظلمة الموهمة على الموجبة للشك ومنهم من لم يفرق بين
الامرين اما فى الحكم بوجوب القضاء واما فى الحكم بعدمه وبعضهم حمل الاشهر وجوب القضاء
وليس يحضرنى من كتب الاصحاب نور الله مراقدهم وشكر سعيهم فلقد كثر حتى انتج هدانا الله
الصراط المستقيم بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وعجل الله فرجهم لنكون
فى عافية وهداية آمين آمين آمين رب العالمين ومما يوجب القضاء خاصة التقليد فى
عدم الطلوع مع قدرة المراعات ويكون طلوعه وقت تناوله على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف
فيه ويدل عليه رواية معوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم
انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومه وتقضيه اما انك لو كنت انت الذى نظرت ما كان عليك
قضاؤه واحترزنا بالقيد عما لو لم يقدر على المراعات فان عدم القضاء ح قوى للاصل وعدم
الدليل لظهور اختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعات فلم يبق الا الاطلاقات الدالة
على وجوب القضاء بفعل المفطر وقد عرفت مرارا اختصاصها بغير مثل المقام ولا فرق فى وجوب

القضاء

القضاء مع التقليد للقادر على المراعات بين العادل والفاسق لترك الاستفصال فى الرواية
ولا بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية بالانثى لظهور عدم القول بالفصل وهل التعدد
كالواحد اختار جمع منهم الشهيدان وثانى المحققين عدم الالحاق وعدم القضاء فى تقليدهما
اذا كانا عدلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف
به جماعة قيل وعلى فرض وجوده فهو مخصص بذيل رواية معوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء
فى صورة مراعاته بنفسه فيفيد وجوب القضاء فى غير هذه الصورة مطلقا ولو شهد عدلان
بعدم الطلوع ويرد عليه اولا ان دلالة ذيل الرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه
ولو مع كشف الخطاء غير ظاهرة لجواز ارادة انك لو كنت نظرت لم تخطا فى عدم الطلوع حتى يقع
عليك قضاء لانك ابصر منها فى معرفة الطلوع وعدمه وثانيا لو سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين
ما دل على حجية العدلين على فرض وجوده عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصل وهو عدم الوجوب
ومثل ذلك يجاب عن معارضة دليل قبول العدلين لعموم التعليل المذكور فى رواية سماعة بن
مهران المتقدمة حيث قال عليه السلام لانه بدء بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة لكن الذى يسهل
الخطب عدم العثور على ما يدل على حجية قول العدلين على الاطلاق فيبقى عموم هذا التعليل المؤيد
بذيل الرواية السابقة سليما عن المعارض وبهذا يظهر الجواب عما جنح اليه بعض المتأخرين على
ما حكى عنه من كفاية اخبار العدل الواحد فى اسقاط القضاء لعدم الدليل على وجوبه ح لاختصاص
الرواية بخبر الجارية توضيح الجواب ان عموم التعليل مع ذيل الرواية كاف فى الحكم بوجوب القضاء
ومثل تقليد الخبر بعدم الطلوع ترك تقليد المخبر بالطلوع لظن كذبه حالة التناول على المشهور بل الظاهر
عدم الخلاف فيه على ما يظهر من المدارك لما رواه الشيخ عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن رجل خرج فى شهر رمضان واصحابه يتسحرون فى بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم
وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال عليه السلام يتم صومه ويقضى ومثلها الرضوى ولو ان قوما مجتمعين
سألوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه يمزح فاكل وشرب كان عليه قضاء

ذلك اليوم مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر فى عدم الطلوع بل فحوى
ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر بشئ فان غاية الامر كون اخبار المخبر كعدمه
وبهذا يظهر انه لا اختصاص للحكم بصورة ظن كذب المخبر وتخصيصها فى العبارة بالذكر تبعا
للرواية للانتقال الى حكم صورتى الشك والوهم فان القضاء واجب فيهما بطريق اولى وهل
يجب الكفارة مع القضاء فيه اقوال ثالثها نعم مع عدالة المخبر بناء على وجوب التعويل عليه فى
دخول الوقت ورابعها مع العدلين دون غيرهما بناء على كونهما حجة شرعا والاول حسن لو ثبت
وجوب التعويل سيما مع ظن الكذب بل المزاح وهكذا الثانى مع وجود الدليل على كونهما حجة
مضافا الى امكان دعوى انصراف ادلة وجوب الكفارة الى صورة تعمد الافطار بحيث يعتقد
انه افطار وح فالعدم احسن وكذا يفسد الصوم بحيث يوجب القضاء تعمد القئ على المش بل
حكى عليه الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلم قال اذا تقيأ الصائم
فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا للمحكى عن ابن ادريس حيث
حرمه من غير قضاء ولا كفارة ولعله للاصل والرواية ثلثة لا يفطرن الصائم القئ والاحتلام
والحجامة وفيه انها مطلقة محمولة على صورة عدم التعمد بشهادة ما ذكرنا من الاخبار وما ابعد
ما بينه وبين ما حكى من وجوب القضاء والكفارة كليهما ولعله للحكم بكونه مفطرا فى الرواية السابقة
فيشمله ما دل على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وقد يجاب بان المتبادر من الافطار الموجب
للكفارة فى ادلتها هو افساد الصوم بالاكل والشرب وفيه بعد تسليم هذا التبادر انه لا يفيد
اذ غاية الامر ح ارتكاب التجوز فى قوله فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر فى الاحكام الشرعية
ولا ريب ان منها هو الاثم والقضاء والكفارة ودعوى تبادر الاولين فقط من التشبيه ممنوعة
وقد يجاب ايضا عنها بمعارضة الظهور الحاصل منها بظهور عدم وجوب الكفارة من سكوت
الامام عليه السلم عن الكفارة فى الرواية الاولى مع كون المقام مقام الحاجة وفيه نظر والاسلم فى
الجواب ان يقال انها بعمومها الدال على لزوم الكفارة مخالفة للشهرة العظيمة بل القائل به غير

معروف

معروف الاسم فلا تعويل عليها فى مخالفة الاصل مضافا الى عموم بعض الاخبار الدالة على حصر
المفطرات فيما ليس القئ منها المجبر ضعفها فى المقام بالشهرة والاجماعات المحكية ثم ان الحكم الذى
يختص بالتعمد فلو ذرعه القئ اى سبقه من غير اختيار لم يفسد على المش بل حكى عليه الاجماع لما
فى روايتى الحلبى وغيرهما خلافا للاسكافى فيكفر اذا كان من محرم ولم نعثر على مستنده وكذا يوجب
القضاء خاصة الحقنة بالمايع وقد سبق الكلام فيها ودخول ماء المضمضة للتبرد او الحلق سهوا
او بغير اختيار على المش بل عن ظاهر المنتهى الاجماع ويدل عليه رواية سماعة قال سألته عن رجل
عبث بالماء يتمضمض من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان فى وضوء فلا بأس وقريب
منها رواية يونس وان تمضمض فى وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شئ عليه وان تمضمض فى
غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفها منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما دل
على وجوب القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد يعارض بما دل على عدم وجوب
شئ بفعل المفطر سهوا لكن التعارض من قبيل العموم من وجه اذ الروايتان عامتان لصورة الدخول
لا من قصد وبغير اختيار ولا يخفى انهما معتضدتان بالشهرة والاجماع المحكى فيكونان اولى بالتقديم
دون ما اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء الصلوة فانه لا يجب به قضاء وعليه يحمل اطلاق رواية
الساباطى عن الرجل يتمضمض فيدخل فى حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شئ اذا لم يتعمد ذلك
حملا للمطلق على المقيد اعنى روايتى سماعة ويونس المتقدمتين وهل الحكم كذلك فى وضوء مطلق
الصلوة ولو كانت نفلا ام يختص بالفريضة لا يبعد القول بالثالث لرواية الحلبى فى الصائم يتوضأ
للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوئه لصلوة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوئه
لصلوة نافلة فعليه القضاء وقريب منها رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بمضمونها موقوف
على صحتها او ثبوت الجابر ولم اعثر على الثانى وقد وصف الاولى بالصحة جمع وليس يحضرنى من
كتب الرجال ما اتحقق به حالها مع انه حكى عن المنتهى والخلاف ظهور الاجماع على عدم الافساد
بما اذا كان ذلك من وضوء مطلق الصلوة وهل يلحق بوضوء صلوة الفريضة ازالة النجاسة عن ظاهر

الفم او التمضمض للتداوى اذا سبق شئ الى الحلق الظاهر نعم لا لما قيل من ثبوت الاذن فيه
بل الامر به من الشرع فلا يتعقبه شئ لمنع الاستلزام بل للاصل السالم من الوارد عدا اطلاق ذيل
رواية يونس وهى مقطوعة غير مجبورة ومثل ذلك الاستنشاق اذا سبق شئ من الماء الى
الحلق فانه لا يوجب قضاء للاصل خلافا للبعض فالحقوه بالمضمضة ولدليله غير واضح بل قام الدليل
الدليل على كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفسدا للصوم وهو جيد لعدم انصراف
الشرب الى مثله الا ان يكون اجماعيا ومما يوجب الافطار المستلزم لوجوب القضاء معاودة
الجنب للنوم ثانيا بان يجنب ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يطلع الفجر فالنوم الذى يقع فيه الاحتلام
لا يعد نوما اولا على الظاهر وهذا الحكم مشهور بل حكى عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه رواية معوية
بن عمار عن الرجل يجنب اول الليل ثم ينام حتى يصبح فى شهر رمضان قال ليس عليه شئ قلت فانه
استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوى المنجبر بشهرة بما هو اذا
اصابتك جنابة فى اول الليل فلا باس بان تنام متعمدا وفى نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر
فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شئ الا ان تكون انتبهت فى بعض الليل ثم نمت وتوانيت
وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وقد يستدل على ذلك برواية ابن ابى يعفور
الرجل يجنب فى شهر رمضان حتى يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضى يوما وان لم
يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له وفى بعض النسخ بدل حتى ثم يستيقظ وفيه نظر لان الظاهر من
الرواية وجوب القضاء للنوم الاول لان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم الذى وقع
فيه الجنابة وقد عرفت انه لا يعد من نوم الجنب فتامل ثم مقتضى اطلاق الرواية والرضوى كفتاوى
الاصحاب على ما حكى عدم الفرق فى وجوب القضاء بين ان يقع النوم الثانى مع نية الغسل وعدمها
وليس كالنوم الاول فى سقوط القضاء اذا وقع مع نية الغسل بل قد يجب الكفارة مع عدم نية
الغسل اذا عزم على ترك الاغتسال وفى الافطار بالامناء عقيب النظر الى المحرمة اذا لم يقصده
ولم يعتده عقيبه اشكال قيل منشاؤه من حيث انه فعل محرما فانزل فاشبه ما لو استمنى بيده

ومن اصالة صحة الصوم وعدم الدليل على شئ من القضاء والكفارة اقول لا وجه للاول من
وجهى الاشكال والمعتمد هو الوجه الثانى لا لما ذكره من اصالة صحة الصوم لما عرفت سابقا من
عدم اصالة هذا الاصل بل لما ذكره اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم
فى بعض الروايات ما يومى الى كونه مفسدا كرواية الحلبى عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد
ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المنى ونحوها روايات
اخر فان فيها اشعارا بل دلالة على ان كراهة المس لخوف حصول الفساد بنزول المنى وقريبة
منها غيرها ولكن التعويل على مثل هذه الدلالة فى الحكم بلزوم القضاء المخالف للاصل وعموم
رواية محمد بن مسلم الحاصرة المفطر مشكل وغيرها مما يشعر بل يدل على الحصر فيما ليس هذا منه مشكل
ومما يوجب الافطار ايضا ابتلاع بقايا الغذاء من بين الاسنان عمدا لصدق الاكل عليه وقد
يتامل فى ذلك اما لمنع الصدق واما للخصوص ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان قال سئل
ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشئ ايفطره ذلك قال لا فان ازدرده بعد
ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك وليس فى محله لان منع الصدق مكابرة ودعوى الانصراف
الى غير مثله غير مسموعة لانها ان كانت بالنسبة الى الماكول جنسا او قدرا فلا وجه لها اذ لا فرق
بين شئ من الخبز واللحم بقى بين الاسنان وبين وضع شئ منهما فى الفم فى نهار رمضان نعم قد
يتخيل ما بين الاسنان بحيث لا يصدق عليه الغذاء ومع تسليمنا باختصاص الاكل المفطر
بالغذاء صحت المناقشة للشك فقد عرفت شموله لغيره ايضا وان لم ينصرف اليه اللفظ وان كانت
بالنسبة الى هيئة الاكل حيث انه يتبادر منه وضع شئ فى الفم ثم ازدراده فلا يخفى ان هذه الهيئة
ايضا موضوعة فى الفم ثم فى زمان جاز ازدرادها وليس الوضع جزء من مهية الاكل حتى يقال
انه لم يتحقق مهية الاكل بتمامها او مما ينصرف اليه الذهن من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز فى فمه
فى الليل وامسكه الى طلوع الفجر فسد صومه بازدراده اجماعا واما الرواية فتارة يجاب عنها بالفرق
بين القلس وازدراد بقايا الغذاء فيصدق الاكل على الثانى دون الاول وفيه نظر واخرى باحتمال

كون لا في قوله لا يفطره عرف جواب اى لا تزدرده يفطره ذلك وهو بعيد وثالثها بامكان
الفرق بينهما في الحكم فلا يفيد الاول للنص دون الثاني لان الحاقه به قياس والاسلم في
الجواب منها ان يقال بطرحها من الحجية لمخالفتها للمشهور بل لاطلاقات الاجماعات المدعاة
على افساد الاكل ولو لم يكن معتادا ثم لا باس بالتوجيهات السابقة في مقام التاويل واحترز
بتقييد التعمد عما لو ابتلع شيئا منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختيار فانه لا يفطر لما دل
على اختصاص الافساد بفعل المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد قيل بالافساد اذا اقتصر في
التخليل ولم اعثر على مستنده وفي الحاق العابث بالمضمضة او طرح الخرز وشبهه في الفم
مع ابتلاعه من غير قصد بالمتبرد اشكال من الاصل ومن فحوى ما دل على الافساد بالمضمضة
لوضوء النافلة بل الحاق ذيل رواية يونس المتقدمة لكن العمل بالفحوى موقوف على ثبوت
الحكم في الاصل اولا وقد عرفت التامل فيه وعلى حجية الاولوية ثانيا ولا دليل عليها واما
رواية يونس فقد عرفت كونها مقطوعة ولا جابر لها في المقام واما طرح الخرز وشبهه فالاولى
بعدم الدليل فعدم الالحاق اولى وان كان هو احوط واحترز بالقيد عما لو ابتلعه عمدا فانه
يوجب الافساد قطعا بناء على الافساد بمطلق الاكل وان كان غير معتاد وكذا الكلام في الحاق
وصول الدواء الى الجوف من الاحليل بالحقنة بالمايع فان الاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا
الى رواية محمد بن مسلم الحاصرة للمفطرات فيما ليس منها خلافا للمحكي عن الشيخ في المبسوط والمصنف
في المختلف فيفسد ايضا مستدلا عليه بانه قد اوصل الى جوفه مفطرا باحد المسلكين فان
المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الصغرى فلما
حكاه في المدارك عن المحقق من ان قولهم للمثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان
ما يرد اليها من الماء على سبيل الترشح واما في الكبرى فلعدم الدليل على كون كل مفطر يصل الى
الجوف باحد المسلكين مفسدا للصوم فان مناط الافساد عنوانات خاصة لا مطلق ايصال الشيء
الى الجوف والظاهر منه ما لو وصل بغيره كالطعن بالرمح فلا يفسد وهل السعوط بما يتعدى

الى الحلق

الى الحلق كالابتلاع الاظهر لا للاصل وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس
اكلا ولا شربا مضافا الى الرواية الحاصرة والعلة لعدم افساد بعض الاشياء بانه ليس بطعام
يؤكل والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى جوفه قد عرفت جوابه ولا ينبغي
ترك الاحتياط ومن هنا يعلم انه لا يبطل بالوصول الى الدماغ خاصة من دون الجوف خلافا
للمحكي عن المفيد وسلار فاوجبا به القضاء والكفارة واستدل لهما المصنف في المختلف على
ما حكي بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار بكراهته كرواية الحلبي
عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه فلا ينبغي ترك الاحتياط
وكذا لا يفطر بالاكتحال وان وجد فيه طعما في الحلق والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار
الكثيرة منها العلة بانه ليس بطعام يؤكل وما دل على ثبوت الباس به كالمسك محمول على
الكراهة مضافا الى ان الحرمة لا توجب الافطار ولا بالتقطير في الاذن لرواية ليث المرادي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يصيب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط
فانه يكره وقيده جمع منهم المصنف بقوله ما لم يصل الى الجوف تعويلا على الاستدلال السابق
وقد عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة وعن المنتهى الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة
وخصوص الاخبار الكثيرة الا انها خالية عن ذكر الفصد نعم يكرهان للاخبار الكثيرة وفي بعضها
التعليل بحصول الغشيان او ثوران المرة ومقتضى ذلك ان الكراهة للضعف فما قلوا منه
لم يكره كما صرح بذلك في بعضها ولا بدخول الذبابة الحلق من غير قصد لما ذكر ولخصوص
الرواية العلة بانه ليس بطعام ولا بابتلاع الريق وان جمعه بالعلك وتغير طعمه في الفم ما لم
ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه فتم الا ان يكون اجماعا وقد يستدل على الافساد في صورة
تغير طعمه بالعلك بامتزاجه باجزاء العلك فان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من
اجزاء ذي الطعم فيه لاستحالة انتقال الاعراض فكان ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تخلل
اجزاء ذي الطعم واحتمال حصول التغير بالمجاورة كما في المدارك وحكي عن المصنف في المنتهى

انه قال قد قيل ان من لطخ باطن قدميه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطر اجماعا ولو سلم فلا نسلم
صدق الاكل بازدياد هذه الاجزاء الرقيقة فان هذه ليست اعظم من الاجزاء الترابية
المخلوطة بالهواء الواصل الى الجوف واحرز بقيد عدم الانفصال عما لو انفصل عن الفم
فان الظاهر انه مفسد لصدق الاكل نعم وكذا النخامة اذا لم يحصل فى حد الظاهر من الفم
لم يفطر بابتلاعها لعدم صدق الاكل والشرب ولا ايصال شئ من الخارج الى الجوف وكذا
لو انصب من الدماغ الى الثقبة النافذة الى اقصى الفم ولم يقدر على مجها حتى نزلت الى
الجوف لعين ما ذكر ولو ابتلعها بعد حصولها فى فضاء الفم اختيارا بطل صومه ولعله لصدق
الاكل والفرق بينه وبين الريق ان الريق يتولد فى نفس الفضاء بخلاف النخامة فكان
كدخول شئ من الخارج اليه فيفسد ابتلاعه وايصاله الى الجوف ولكن عدم الافساد به لا يخلو
من قوة الشك فى صدق الاكل عليه فيبقى تحت الاصل مضافا الى روايتى غياث لا باس
بان يزدرد الصائم نخامته الآن مقتضى الاحتياط الظاهر ثم ان بعض القائلين بالبطلان به
حكم بوجوب الكفارة وتعدى بعض هؤلاء فحكم بوجوب كفارة الجمع استنادا الى تحريم ازدرادها
على غير الصائم وفيهما نظر لعدم الدليل على الكفارة اولا لعدم انصراف ادلتها الا الى الاكل
المتعارف الذى ليس هذا منه ولولا الاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاحتياط اللازم
لم نقل بالتحريم فى الاكل الغير المتعارف مطلقا ثم على تحريم ازدراد النخامة على غير الصائم ونشأ
انه ولو قدر على قطعها من مجراها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم
بعدم افسادها ليس هو حصولها بغير اختيار المكلف وقصده فيكون من قبيل الاكل الغير المختار
والغير المقصود بل السبب عدم صدق الاكل عليه فلا يفرق بين صورتى القدرة على الكف عنه
وعدمها وعلى هذا فلو علم بنزولها الى الحلق عند رفع الراس الى العلو فلا يقدح رفع الراس
والحاصل فعل ما يوجب النزول من الدماغ الى الفم ولو استنشق فدخل الماء دماغه بل حلقه
على ما عرفت لم يفطر الا انه لا ينبغى ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية

الطعام

الطعام فى خلل الاسنان ولم يتعمد الابتلاع فان قصر فى التخليل فالاقرب القضاء خاصة
لعله لكونه كالمتعمد لابتلاعها بل هو هو لان الفعل الغير الاختيارى الناشى من فعل او ترك
اختيارى اختيارى فتامل والا يقصر فى التخليل فلا شئ ولو تعمد الابتلاع فالقضاء و
الكفارة وقد سبق ويكره تقبيل النساء واللمس والملاعبة مطلقا كما ذهب اليه جماعة
للروايات المطلقة كرواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال عف صومك والمروى فى قرب
الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضى شهر رمضان قال لا ومثله
اخبار ومع عدم الامن من سبق المنى كما فى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه سئل هل
يباشر الصائم او يقبل فى شهر رمضان فقال انى اخاف عليه فليتنزه من ذلك الا ان يثق
ان لا يسبقه منيه وقريب منه رواية الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام عن الرجل يمس من المرئة
شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه
المنى ورواية منصور بن حازم قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ما تقول فى الصائم يقبل الجارية
والمرئة قال اما الشيخ الكبير مثلى ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن
والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المنى بقرينة قوله
القبلة احدى الشهوتين اى احدى الموجبتين لسبق المنى والاخرى الجامعة والاكتحال
خصوصا بما فيه صبر او مسك ويدل على كراهة مطلق الاكتحال رواية سعد بن سعد الاشعرى
عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عمن يصيبه الرمد فى شهر رمضان هل يذر عينه
بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام
انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا انى اتخوف ان يدخل راسه ويدل على خصوص
ما فيه صبر او مسك رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن المرئة تكتحل وهى
صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما فى حلقها فلا باس ورواية اخرى عن الكحل للصائم
فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم فى الحلق فلا باس واخراج الدم ودخول الحمام

المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول فقد مضى واما ما يدل على كراهة الثانى فرواية
محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا بأس ما لم
يخش ضعفا ولعل يفهم منها على المطلوب والسعوط بما لا يتعدى الى الحلق لرواية غياث
بن ابرهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال لا بأس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم
ورواية ليث المرادى عن ابى عبد الله عليه السلام فى الصائم يصب فى اذنه الدهن قال لا بأس
الا السعوط فانه يكره واحترز بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعرفت
ضعفه وشم الرياحين ومن المنتهى الاجماع عليه لرواية الحسن بن راشد قال قلت لابى عبد الله
عليه السلام الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المحرم يشم
الريحان فقال لا قيل له فالصائم قال لا وما ورد فى الاخبار من نفى البأس عنه محمول على نفى
التحريم ويتأكد الكراهة فى النرجس لرواية الحلبى عن محمد بن العيص قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
ينهى عن النرجس للصائم ووجه تأكد الكراهة فيه تخصيصه بالذكر فى الخبر والحقنة بالجامد
لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن على بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام ما تقول
فى اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد وحرمه بعض استنادا الى
الملاق رواية البزنطى عن ابى الحسن عليه السلام الصائم لا يجوز له ان يحتقن وقصور هذه الرواية
سندا عن تقييد الاطلاق وفيه انه لو سلم قصور المقيد فالمطلق اقصر من حيث شموله للجامد
لان المتبادر عرفا من الاحتقان ان يكون بالمايع فتم وبل الثوب على الجسد لرواية الحسن بن
راشد وفيها قلت فالصائم يستنقع فى الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية
الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية
عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تلزق ثوبك وهو رطب وانت صائم
وهذه الاخبار وان كانت ظاهرة فى الحرمة الا ان اللازم صرفها الى الكراهة لقصور سندها
ومخالفة الشهرة قاعدة كل موضع تمسكنا فى عدم افساد الشئ للصوم بالاصل فالمراد نفى

ايجابه للقضاء او الكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم معه لان
الاصل فى العبادات الفساد والشغل اليقينى يستدعى البراءة اليقينية فمقتضى هذا الاصل
وجوب الكف عن كل ما شك فى مدخلية الكف منه فى الصوم وفساد الصوم بدون الكف
منه لكن لا على وجه يوجب القضاء والحاصل انا اذا شككنا فى كون شئ مفسدا للصوم ام لا
فنحكم بوجوب الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه فلا يجب قضاء ولا كفارة اما وجوب الكف عنه
فلان الشغل اليقينى يستدعى البراءة اليقينية واما عدم وجوب شئ لو لم يكف فلاصالة البراءة
فان اصالة وجوب الاحتياط لا يوجب القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت
القضاء لازم فساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك
وهذا معنى الفساد المقتضى للاصل لا الفساد بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا
فى شرطية شئ لصحة الصلوة او جزئية شئ لها نحكم بفسادها بدونه للاحتياط ومع ذلك فاذا
لم يتمكن منه المكلف بعد ان كان متمكنا منه نحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك
لاستصحاب بقاء التكليف مع ان مقتضى فساد العبادة بدونه هو عدم وجوبها حين طرو
العجز عن المشكوك وما نحن فيه من هذا القبيل
فيما يجب بالافطار يجب القضاء والكفارة بالاكل والشرب المعتاد اجماعا محققا ومحكيا وغيره
بناء على صدق الاكل والشرب المحكوم عليهما بالافطار الموجب للامرين فى الاخبار عليه ايضا
لكنك قد عرفت سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف فى افادة
المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل فى الاخبار الدالة على وجوب
الامرين بتناوله مع انه لو سلم شمول لفظ الاكل له لكن لا نسلم شمول الافطار له بل لا يبعد دعوى
اختصاصه بحكم التبادر بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص
لفظى الاكل والشرب بالمعتاد والثانى عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين
وشئ منهما لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط اللازم وجوب الكف عنه لكن ذلك

غير كاف في صدق الافطار وكذا يجبان بحصول الجماع قبلا بالاجماع والاخبار الدالة على
كونه مفطرا فيشمله ما دل على وجوب الامرين به وكذا دبرا سواء كان دبر المرأة ام دبر الغلام
على الاقوى لما مضى سابقا من الادلة على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة
بناء على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب للغسل
ولكن لم اعثر على مستند حصول الجنابة بوطي البهيمة ولا على مستند اناطة الافساد و
الافطار بتعمد الجنابة مطلقا في اثناء النهار نعم يمكن ان يستدل على كون وطي البهيمة
مطلقا سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة على كون النكاح مفطرا لما
من ان المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته هنا
وكونه اقرب مجازاته حتى قال كثير انه المعنى الحقيقي له اللهم الا ان يقال باختصاصه بنكاح
الادمي بحكم التبادر فتامل مضافا الى ضعف تلك الاخبار وعدم حصول الانجبار لها في
هذا المضمار ويجبان ايضا مع تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر ومنه او بمعناه النوم عقيبها
حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع اعتياد عدم الانتباه والحق به النوم من غير
نية الغسل وان لم ينو عدمه ايضا وقد عرفت سابقا عدم الدليل على كونه مفسدا او يوجب
القضاء فضلا عن كونه مفطرا يوجب الكفارة واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال في عدم
الافساد به اذا كان في المرتبة الاولى وعرفت كونه مفسدا اذا وقع في المرتبة الثانية وسيأتي
حكم الثالثة وكذا يجبان بارتكاب الاستمناء وايصال الغبار الغليظ الى الحلق متعمدا اجماعا
في الاول وعلى الاقوى في الثاني لما مضى وقد عد من المفطرات الموجبة للقضاء والكفارة
معاودة الجنب النوم ثالثا عقيب انتباهتين بل عن الغنية والخلاف والوسيلة وشرح
القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه ولعله لما رواه سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه عليه السلم
قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين
مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته

عن احتلام الصائم نهارا في شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل ومن اجنب في شهر رمضان
فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن ان يدركه ابدا
دلتا باطلاقهما على وجوب القضاء والكفارة على مطلق من لم يغتسل او نام حتى اصبح جنبا
خرج عنه ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجابه القضاء خاصة
كالنومة الثانية كذلك فبقي الباقي ولا يضر ضعف سندهما لانجباره بالاجماعات المحكية بل
بالشهرة المحكية بل المحققة ظاهرا ولا اشتمال الثانية على ما لا يقال به من عدم جواز النوم مع
الاحتلام نهارا قبل الغسل لانه لا يسقط الباقي عن الحجية ولا معارضتهما باطلاق ما دل من
الاخبار على عدم وجوب شيء بتاخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم حتى يصبح حيث خرج
منه بعض الصور التي دل الدليل على وجوب القضاء مع الكفارة فيه او القضاء خاصة وبقي
الباقي لترجيحهما عليها لا لموافقتها للعامة ومخالفتهما اياهم كما قيل لان تلك الاخبار بعد تخصيصها
بما خصصت به ليست موافقة للعامة نعم هي كذلك قبل التخصيص ولهذا طرحناها من حيث الشمول
لصورة تعمد البقاء على الجنابة في مقام تعارضهما مع ما دل على الافطار بتعمد البقاء بل لاعتضادهما
بالاجماعات المحكية والشهرة الظاهرة عكس تلك الاخبار ثم ان الروايتين وان كانتا مطلقتين
من حيث التمكن من الفعل وعدمه الا ان اللازم في الاخبار الضعيفة الاقتصار على القدر
المنجبر منه لولا اتفاقهما وليس في هذا المقام الا وجوب الامرين بالنوم الواقع عقيب انتباهتين
مع تمكنه من الغسل فيهما فلو لم يتمكن منه لمانع فلا شيء عليه وكذا لو تمكن منه في الاولى ولم يتمكن
في الثانية وهل يجب في الاخير القضاء خاصة وجهان من الاصل ومن عدم الفرق في تفويت
الغسل على نفسه بالنوم الثاني بين ان يصبح او ينتبه في وقت لا يتمكن من الغسل فيقضي ذلك
الى ان يصبح جنبا والاول اقوى لعدم الدليل مضافا الى رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم
قال سألته عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه
ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن له او يستقي فطلع الفجر

فلا يقتضي يومه فانها باطلاقها تشمل ما لو كان الاستيقاظ المستثنى فيها واقعا بعد استيقاظ
آخر عن النوم بعد الجنابة ولو عكس فلم يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها فالظاهر وجوب
القضاء عليه لان غاية الامر كون الانتباهة الاولى كعدمها فيكون النوم الثالث بمنزلة النوم
الثاني يجب له القضاء واما الكفارة فلا دليل على وجوبها الا اطلاق الروايتين لكنه موقوف
على وجود الاجماعات الجابرة لهما في هذا المقام وكذا الشهرة والا فعدم الوجوب متعين
واعلم ان محل الخلاف في هذه المسئلة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع واستمر
حتى يطلع فلو كان مع نية عدم الغسل فلا خلاف في وجوب الكفارة بين كل من قال بوجوبها
لتعمد البقاء على الجنابة وكذا مع عدم نية شيء من الغسل وعدمه عند جماعة منهم منهم المص
وكذا لو لم يستمر النوم الى طلوع الفجر بل استيقظ من النوم الثالث واغتسل فلا شيء عليه ولو لم
يتمكن من الاغتسال فالظاهر عدم وجوب الكفارة عليه للاصل ورواية محمد بن مسلم المتقدمة
بالتقريب المذكور في صورة عدم التمكن من الغسل في الانتباهة الثانية فتأمل وما عداه
من المفسدات يجب به القضاء خاصة وانما تجب الكفارة كاملة ما كانت بحصول احد موجباتها
المتقدمة في الصوم المعين الواجب باصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا و
قضائه اذا افسده بعد الزوال على الاشهر الاظهر لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في
رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه
الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل
مسكين مد فان لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ورواية هشام
بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال
ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدله وان فعل ذلك بعد العصر
صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى
لو كان فلا يضر بعد الانجبار بالشهرة العظيمة كاشتمال الثانية على التحديد بصلوة العصر مع امكان

استفادة المطلب من ذيلها اعني قوله وان فعل ذلك بعد العصر بضميمة الاجماع المركب فتأمل
خلافا للمحكي عن العماني فقال بعدم الكفارة محتجا برواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام
عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال
هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى
الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل
فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم
الذي اراد ان يقضيه وهذه الرواية وان كانت اعم من الرواية السابقة فتخصيصها بها متعين
بمقتضى قاعدة الجمع بين العام والخاص الا انها لورودها في مقام البيان والحاجة كالنص في عدم
وجوب الكفارة فالجمع بحمل الاولين على الاستحباب اولى لولا تحقق هذه الرواية للشهرة العظيمة
التي هي من اعظم الموهنات والمرجحات وكذا تجب الكفارة بافطار الصوم الواجب بسبب النذر
المعين على الخلاف الآتي في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجيء من قريب ان شاء الله دون ما عداه
من الصوم واجبا كان كالنذر المطلق وقضاء غير رمضان وقضاء رمضان قبل الزوال وصوم
الكفارة او مندوبا وان فسد الصوم فان فساده لا يستلزم ثبوت الكفارة بل القضاء ايضا
لولا الفرض الجديد وتتكرر الكفارة بتكرار السبب الموجب لها في يومين مطلقا في جميع افراده
اتحد جنسه او اختلف تخلل التكفير ام لا اجماعا محققا على الظاهر ومحكيا وهل تتكرر بتكرره في يوم
فيه اقوال ثالثها نعم في الوطي لا في غيره رابعها مع تخلل التكفير لا مع عدمه وخامسها نعم في الوطي
مطلقا وفي غيره مع التخلل او اختلاف الجنس وسادسها نعم مع التغاير او مع تخلل التكفير والاقوى
العدم مطلقا للاصل وعدم دليل صالح على شيء من باقي الاقوال عدا ما يتوهم للاخير من اطلاقات
الاخبار بايجاب الافطار بل خصوص الاسباب المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بقول مطلق
فاذا جامع مثلا فيجب الكفارة بمقتضى ما دل على هذا الحكم ثم اذا استمنى يجب عليه الكفارة ايضا
بمقتضى اطلاق ما دل على هذا الحكم وهكذا وايضا فاذا جامع فكفر ثم جامع يصدق عليه انه جامع

فی شهر رمضان فیجب علیه ایضا بمقتضی الاطلاق نعم لو لم یکفّر وفعل مرارا لم یجب الا
واحدة لان وجوب الکفارة منوط بحصول ماهیة هذه الافعال وهی تصدق مع الاتحاد
والتعدد والاصل برائة الذمة وفیه نظر حاصله ان ما دل علی وجوب الکفارة بالافطار فی
شهر رمضان لا یثبت الکفارة الا لاول ما یرتکب من المفسدات لانه المفطر دون ما یقع
بعده وان وقع فی زمان یجب الامساك فیه الا انه لا یسمی افطارا وکذا ما دل علی وجوب
الکفارة مخصوص ببعض الاسباب کالجماع والاستمناء فان الظاهر المتبادر من السؤال عن
وقوعها فی شهر رمضان وقوع الافطار بها فلا یشمل المتکرر منها نعم روی عن الرضا علیه السلام
ان الکفارة تتکرر بتکرر الوطی لکن الروایة غیر معلومة السند ولا جابر لها ویعزر المفطر
مع العلم والتعمد بما یراه الحاکم فان تخلل التعزیر مرتین فلم ینتقص وعاد قتل فی الثالثة وفاقا
للاکثر بل هو المشهور کما حکی لروایة سماعة عن رجل اخذ فی شهر رمضان وقد اخذ ثلث مرات
وقد رفع الی الامام ثلث مرات قال فلیقتل فی الثالثة مضافا الی عموم الروایة اصحاب
الکبائر اذا اقیم علیهم الحد مرتین قتلوا فی الثالثة وقیل یقتل فی الرابعة للروایة المرسلة
الدالة علی ان اصحاب الکبائر یقتلون فیها وهی مع ضعفها وخلوها عن الجابر مخصصة بروایة
سماعة المعتضدة بالروایة العامة ولو اکره زوجته علی الجماع فعلیه کفارتان لروایة المفضل
بن عمر عن ابی عبد الله علیه السلام فی رجل اتی اهله وهو صائم وهی صائمة فقال ان استکرهها
فعلیه کفارتان وان کانت مطاوعة فعلیه کفارة وعلیها کفارة وان کان اکرهها فعلیه ضرب
خمسین سوطا نصف الحد وان کانت طاوعته ضرب خمسة وعشرین سوطا وضربت خمسة
وعشرین سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء علی ما حکی عن المحقق انه قال ان علمائنا ادعوا علی
ذلک اجماع الامامیة خلافا للمحکی عن العمانی فاوجب علیها کفارة واحدة وهو ضعیف لعدم
المستند مع ان مقتضی ما ذکرنا سابقا من معذوریة المکره انه لا یفسد صومها ویفسد لو
طاوعته وهو واضح ولا فرق بین المطاوعة ابتداء او فی الاثناء ولا یتحمل الکفارة ح للاصل

وعمومات

وعمومات ادلتها وجوبها علی المفسد وخصوص روایة المفضل المتقدمة ویعزر کل واحد
منهما مع المطاوعة بخمسة وعشرین سوطا ومع اکراهها یضرب الزوج خمسین سوطا کما فی
الروایة والاقرب التحمل عن الاجنبیة والامة بالفحوی لتحمله عن الزوجة وصدق الاهل علی الامة
وفیه منع اعتبار الفحوی سیما مع قوة احتمال کون عظم الذنب مانعا من الکفارة کما فی اعادة
الصید المحرم وصدق الاهل علی الامة لو سلم فانصرافه الی غیرها واضح فلا یخرج عن الاصل
ولکن لا ینبغی ترک الاحتیاط ومثله الکلام فیما لو اکرهته فان مقتضی الاصل عدم تحملها
الکفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتکفیر عن المیت اجزء عنه

لو طلع الفجر لفظ ما فی فیه من الطعام فان ابتلعه کفّر ووجهه تقدم یجوز لمرید صوم
الغد الجماع فی اللیل الی ان یبقی لطلوع الفجر مقدار فعله والغسل بناء علی الاظهر الاشهر
من حرمة البقاء علی الجنابة فان علم التضییق فواقع کفر علی ما مر ولو ظن السعة ولو بالاستصحاب
فان راعی بنفسه فلم یعلم بالطلوع فجامع فتبین وقوعه فی النهار فلا شیء من الاثم والقضاء
والکفارة علیه لما مر من دلیل روایة معویة بن عمار فی امر الجاریة فانها وان اختصت بالاکل
والشرب الا ان الظاهر عدم القول بالفصل وفی حکم المراعاة اخبار من یجوز التعویل علی خبره
شرعا وکذا لو لم یتمکن من المراعاة ففعل المفطر تعویلا علی مجرد الاستصحاب علی الظاهر لما مر
من عدم الدلیل علی القضاء فی هذه الصورة والا یکن راعی مع التمکن ولا اخبره من یکون
قوله حجة شرعا فالواجب القضاء خاصة لما مر من الروایات ولا کفارة لعدم الدلیل علیها
لو افطر المنفرد برؤیة هلال رمضان فی یوم شک فیه غیره من الناس اثم لتعبده بمقتضی علمه
ووجب القضاء والکفارة علیه لانه افطر فی نهار رمضان متعمدا من غیر عذر وعدم علم غیره
بکونه من رمضان او علمه بعدمه لا یجدی مع علمه فان کلا مکلف بعلمه والظاهر عدم الخلاف
فیه الا من ابی حنیفة فنفی الکفارة محتجا بوجهین سخیفین لو سقط عن المکلف
فرض الصوم بعد افساده بان ظن سلامته من موانع الصوم وعقد انه بجمیع شروطه ولم یعلم

او افسد في اثناء النهار بعد قصده في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم فالمحكي من
الاكثر عدم سقوط الكفارة بل حكى عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه وكانه لاطلاقات
وجوب الكفارة بفعل المفطر مع وجوب الامساك عنه وهذا صادق بالنسبة الى حال هذا
الشخص وفيه انه ان اريد انه يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير علة فهو
مسلم الا ان الظاهر منها بحكم التبادر اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف فيه للشرايط
الى اخره ولو لم يسلم الظهور في ذلك فلا اقل من كون اللفظ مجملا بالنسبة الى اليوم الذي
فقد المكلف بعض الشرايط في اثنائه فان المطلقات المشككة على قسمين قسم يتبادر منها الفرد
الشايع بحيث يعلم عدم ارادة القدر المشترك الشامل للنادر وقسم منها يتردد الامر بين
ارادة القدر المشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشايع بقرينة الشيوع
نظير المجاز المشهور بل هو هو في الحقيقة والادلة الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا
فعليه كذا لو كنا لو لم نقل بكونها من قبيل الاول فغاية الامر ان يكون من قبيل الثاني واياما
كان فلا يستفاد منها حكم اليوم الذي طرء المانع في اثنائه فيرجع في حكم الافطار قبل طرو
المانع الى الاصل وان اريد انه يصدق عليه انه فعل المفطر في زمان يجب عليه الامساك فهو
مسلم لكن لا دليل على وجوب الكفارة بالافطار في زمان يجب فيه الامساك وانما المستفاد
منها وجوبها على من افطر يوما من رمضان وقد عرفت انها تنصرف الى غير مثل المقام وعلى
هذا فالاقرب سقوط الكفارة ثم ان المص وولده فخر الاسلام وغيرهما بنوا وجوب الكفارة
في هذه المسئلة على مسئلة اصولية وهي جواز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى
الاول تجب الكفارة لوجوب الصوم عليه وعلى الثاني لا تجب لعدم وجوب الصوم عليه لعلم
الله سبحانه بانتفاء شرط الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر لانه
لا منافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء الشرط كما هو الظ وبين الحكم
بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظ كما هو واضح اقول وللتامل في كل

من البناء المذكور والنظر فيه مجال اما في البناء فلانه ليس في الاخبار الدالة على وجوب
الكفارة ما يدل على اناطتها بوجوب الصوم على المكلف مثلا قوله عليه السلم من افطر يوما من شهر
رمضان فعليه كذا مطلق يشمل من كان واجدا لشروط الصوم في تمام اليوم ومن كان فاقدا لها
او لبعضها كذلك ومن كان واجدا لها في بعض اليوم فاقدا لها في البعض الاخر سواء افطر
بعد حصول العذر او قبله عالما بانه سيطرء العذر او غير عالم به كما هو فرض مسئلتنا ومع
عدم الدليل على خروج بعض الافراد لا بد من الحكم بالبقاء تحت الاطلاق والمتيقن خروج
الفرد الثاني ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة سواء
قلنا بوجوب الصوم عليه ام قلنا بعدمه وليس خروج ما خرج من ذلك المطلق لاجل عنوان
عدم وجوب الصوم حتى يحصل الخروج في كل مورد صدق عدم وجوب الصوم فيتكلم في
ان هذا الشخص يجب عليه الصوم ام لا ويبنى على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول
المطلقات من حيث الانصراف لهذا الفرد واما مع منعه كما تقدم فلا فرق في عدم وجوب الكفارة
بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه فتدبر واما في النظر فلان لهؤلاء ان يقولوا
انا لا نقول بالتنافي بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول
القدر الثابت من ادلة الكفارة هو وجوبها على من وجب عليه الصوم في الواقع واما من لم
يجب عليه واقعا فلم يعلم تلك الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى
الكفارة مختصة بذنب خاص وهو ترك الصوم ومخالفة اوامر الصوم والشخص المذكور لم يخالفها
وانما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام الشرعية وموضوعاتها
فلا يعاقب هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذي
هو حكم الله الظاهري ومن هنا ظهر فساد التمسك على عدم السقوط بالاستصحاب حيث ان
الشخص قبل طرو العذر لم تسقط والاصل عدم حدوث السقوط لوضوح الفساد انك قد عرفت انه
لا دليل على كون الكفارة واجبة على هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار المتعقب بطرو

العذر موجبا للكفارة نعم قبل طرو العذر ولما ظن انه سالم من العذر ظن ان عليه الكفارة فاذا
تبين العذر وعلم انه فى الزمان السابق كان ممن هو غير جامع للشرايط الى اخر اليوم وقد قلنا
ان هذا القدر لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل وجب عليه الكفارة من اول الامر ام لا
وانما كان متيقنا له بواسطة ظن السلامة من العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجرى اذا
اختص بالزمان اللاحق ولا يجرى الى السابق بان يكون فى زمان الشك عالما بثبوت المستصحب
فى السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجبت عليه سابقا
فى الواقع بل يشك فيه ايضا نعم يعلم انها كانت واجبة عليه ظاهرا لكن الوجوب الظاهرى لما
كان دايرا مدار الظن بالسلامة وكان منوطا به فبزواله يقطع بزواله كما لو اعتقد كون مايع خمرا اولا
ثم شك فى خمريته فشك فى حرمته فلا يجوز استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة حين اعتقاد
الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ذلك علم ان مرادنا بسقوط الكفارة بطرو العذر
كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقى بمعنى
استقرار الوجوب عليه اولا ثم ارتفاعه بزواله بطرو العذر فلو افطرت المرأة الصائمة
الظانة للسلامة من العذر فبنت على التكفير واعتقت رقبة كفارة لافطارها بمقتضى ظن
السلامة ثم حاضت فالاقرب بطلانه اذ الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر
كما لو شهد عدلان عند الحاكم بوجوب اعتاق الشخص لعبده فالزمه بالاعتاق فاعتق ثم تبين
كذبهما حيث حكم المص فى مبحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها وكان طرو الحيض
رافعا لها لم يكن معنى لبطلان العتق اذ لو سلمت رافعية العذر للوجوب المستقر فانما هى
قبل الامتثال واما بعده فلا وجوب حتى يرفعه العذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول
الامتثال به   لو وجب شهران متتابعان سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية
عشر يوما لرواية ابى بصير وسماعة بن مهران قالا سالنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه
صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال

فليصم

فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة ايام ثلثة ايام لكن الظاهر ان الرواية غير صحيحة فالتعويل
عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما يمكن فى كفارة
شهر رمضان احسن وفاقا لصاحب المدارك والمحكى عن ابن الجنيد والصدوق فى المقنع
لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة فى كلام جمع عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل افطر
فى شهر رمضان يوما واحدا متعمدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين
او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق والظاهر ان هذه اخص من السابقة فتقدم
والمحكى عن الشهيدين التخيير بين الامرين وهو حسن مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية
عشر او التصدق اصلا على الخلاف المتقدم استغفر الله تعالى والظاهر عدم الخلاف ويدل عليه
رواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام كل من عجز عن الكفارة التى تجب عليه صوم او عتق او صدقة
فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا
يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر او على الاقل فالوجه عدم الوجوب للاصل نعم
لا يبعد وجوب الاقل عملا بالخبر المشهور ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور
واذا امرتكم بشىء فاتوا منه ما استطعتم اما لو قدر على العدد دون الوصف اعنى التوالى فالوجه
وجوب المقدور ولم اعرف هذا الوجه بعد دلالة الرواية على وجوب صوم ثمانية عشر مع العجز
عن صيام شهرين متتابعين ورواية ما لا يدرك كله واخواتها لا تجرى فى الامور المقيدة والمركبات
الذهنية كما فيما نحن فيه مع ان الرواية اخص منها اللهم الا ان يقال بان مدلول الرواية حكم
صورة العجز عن اصل الصيام قليلا كان او كثيرا ولو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كون كل
ثلثة ايام من الثمانية عشر بدلا من عشرة ايام من الشهرين كما فى الخبر فى احدى النسختين و
يحتمل وجوب مجموع ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام واخويه فيدخل فى
الرواية لان عدم القدرة فيها اعم من ان يكون ابتداء او يحصل فى الاثناء ويحتمل السقوط اصلا
لا لما قيل من انه عجز وصام ثمانية عشر لان بدلية صوم ثمانية عشر ليست الا اذا وقعت حال

الجزء لاجمال المقدرة كما هو ظاهر من الرواية بل للاصل واختصاص مورد السؤال فى الرواية
بحكم التبادر بمن لم يقلد ابتداء وعدم الدليل على بدلية كل ثلثة من عشرة

لو اجنب ليلا وتعذر الماء بعد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشاؤه الاطلاق
الدال على وجوب القضاء بعدم الاغتسال مع انه مفرط فى التاخير ومن الاصل واختصاص
الاطلاقات بصورة التمكن بحكم التبادر ومنع التفريط لعدم وجوب الغسل فورا وهذا اقوى
وان كان الاول احوط نعم لو علم او ظن عدم تمكنه بعد زمان التمكن وجب عليه فى ذلك الزمان
فان اخر فالظ وجوب القضاء والكفارة لانه فى معنى الباقى على الجنابة متعمدا

فى بقايا مباحث موجبات الافطار يجب بها الافطار فى الجملة اربعة القضاء وهو واجب
على كل تارك للصوم عامدا بردة او سفر مبيح للافطار او مرض كذلك او نوم او حيض او نفاس حاصلين
فى جزء من النهار او بغير هذه مع وجوبه عليه اما وجوب القضاء بفوت الصوم بالارتداد فالظ
عدم الخلاف فيه بين الاصحاب كما حكى عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة
على وجوب قضاء ما فات من الصيام اقول لم اظفر بعد على مثل هذه المطلقات او العمومات
عدا ما يتوهم من روايتى الحلبى وابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلم الاولى قال اذا كان على الرجل
شئ من صوم شهر رمضان فليقضه فى اى الشهور شاء اياما متتابعة والثانية انه قال من
افطر شيئا من رمضان فى عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وليس
فيهما دلالة على المطلب اما فى الاولى فلانها انما تدل على التوسعة فى القضاء لمن كان عليه
القضاء وليس الكلام الا فيمن عليه وليس فيها بيان لمن عليه القضاء عموما او خصوصا بل المراد
بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فاذا وقع الكلام فى المرتد او غيره مثلا انه هل عليه قضاء وهل
عليه شئ من صوم رمضان ام لا فلا تدل هذه الرواية على ان عليه قضاء نعم بعد ما ثبت ان عليه
القضاء اذا وقع الكلام فى انه فورى ام لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية
لاختصاصها بذوى الاعذار فلا يشمل مثل المرتد مثلا مضافا الى امكان ان يقال ان الرواية

واردة

واردة فى مقام بيان الرخصة فى تفريق القضاء لمن عليه قضاء ولا فى مقام بيان وجوب
القضاء فحكم هذه الرواية بعد الفراغ عن وجوب القضاء على الشخص اللهم الا ان يقال انها
دالة على التوسعة فى القضاء لكل من افطر فى عذر والتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق
فرع وجوب اصل القضاء فتدل عليه بالالتزام العرفى نعم قد مر الاجماع على وجوب القضاء على
كل من فسد صومه عدا ما استثنى وهو حسن لو ثبت وعليك بالتتبع فى كتب الاخبار وليس
يحضرنى منها الا الاستبصار ثم انه لا يتوهم احد ان الاطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن
الكافر اذا اسلم وقوله عليه السلم الاسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد وذلك
لان المتبادر منه الكافر الاصلى دون غيره واما وجوب القضاء اذا فات بالسفر او المرض المبيحين
فهو ايضا موضع وفاق ويدل عليه ايضا الكتاب والسنة المستفيضة واما وجوبه اذا فات
بالنوم والمراد به ان لا يسبق النية من الشخص ويستمر نومه الى زمان يخرج وقت تدارك النية
وهو ما قبل الزوال او ازيد منه على الخلاف فهو مما لم اعثر فيه على دليل ولا يشمله ايضا الاطلاق
رواية ابن سنان المتقدمة اذ لا يصدق على هذا الشخص انه افطر لعذر واما وجوب القضاء
اذا فات بالحيض او النفاس فهو ايضا موضع وفاق على الظ ويدل عليه مضافا الى ما سياتى
من الاخبار الدالة على اشتراط وجوبه بالخلو منهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتا
زرارة والحسن بن راشد فى خصوص الحيض الاولى عن ابى جعفر عليه السلم قال الحائض ليس عليها
ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان والثانية عن ابى عبد الله عليه السلم قال
قلت له الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول
من قاس ابليس الرواية واما وجوبه على تارك الاداء بغير عذر فان كان تركه باحد الاسباب
المفسدة التى نص على وجوب القضاء فيها لصدق الافطار عليها كالاكل والشرب والجماع
ونحوها او بالخصوص كالنوم الثالث للجنب وترك غسل الحيض فهو الدليل على وجوب القضاء
واما ان كان تركه لشئ اخر مثل ترك النية او نية الافطار بناء على حصول الافساد به فيحتاج

الحكم بوجوب القضاء فيه الى نص خاص او عام ولم اعثر على واحد منهما ولا على الاجماع المدعى
سابقا والمرتد عن فطرة وغيرها اى عن ملة سواء فى الحكم بوجوب القضاء ولا يجب القضاء
لو فات الاداء بجنون او صغر او كفر اصلى او اغماء اجماعا فى الاولين وقد يحتج لهما بقوله
صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ و
عن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لانه ان اريد به نفى الاداء عنهما فلا يستلزم نفى القضاء
فالملازمة ممنوعة فالعمدة هو الاجماع واما السقوط عن الكافر بعد ما اسلم فيدل عليه
مضافا الى عموم قوله عليه السلم الاسلام يجب ما قبله روايات منها رواية الحلبى عن ابى عبد الله
عليه السلم انه سئل عن رجل اسلم فى النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه
الا ما اسلم فيه ومنها رواية العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن قوم اسلموا
فى شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذى اسلموا
فيه قال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذى اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر
وتقييد الكفر بالاصلى يحتمل ان يراد به اخراج المرتد فقط ويحتمل ان يراد به اخراجه واخراج
من انتحل الاسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلات والنواصب اما المرتد فقد
مضى من المص الحكم بوجوب القضاء واما من انتحل الاسلام فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء
عليهم اذا اوقعوا الاداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه اذا اوقعوه فاسدا كان وكذا حكم
غيرهم من المخالفين اذا استبصروا واستند فى الثانى الى العمومات الدالة على وجوب القضاء
المتناولة لهم ايضا وفى الاول الى رواية محمد بن مسلم وبريد والفضيل وزرارة عنهما عليهما السلم
فى الرجل يكون فى بعض هذه الاهواء كالحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب و
يعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه
قال ليس عليه اعادة شئ من ذلك
اعادة شئ من ذلك غير الزكوة فانه لا بد من ان يؤديها لانه وضع الزكوة فى غير موضعها
وانما موضعها اهل الولاية ورواية بريد بن معوية عن ابى عبد الله عليه السلم قال وسئلته عن رجل

هم الخوارج

وهو فى بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله تعالى عليه فعرف
هذا الامر يقضى حجة الاسلام فقال عليه السلم يقضى احب الى وقال كل عمل عمله وهو فى حال
نصبه وضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه
وضعها فى غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج والصيام فليس عليه القضاء
واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ فى النهاية والمبسوط وابن ادريس على
ما حكى عنه والمحقق والمص وحكى عن عامة المتاخرين مط ولو لم ينو قبله وزاد المصنف
فى التعيم بقوله او غير مجنى بالمفطر ومستندهم رواية ايوب بن نوح قال كتبت الى ابى الحسن
الثالث عليه السلم اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضى ما فاته من الصلوة ام لا فكتب لا
يقضى الصوم ولا يقضى الصلوة خلافا للمحكى من المشايخ الثلثة فقالوا بوجوب القضاء ان
لم يسبق منه النية قال فى المدارك ولم اقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها اقول لو ثبت
دليل دال على وجوب القضاء بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق فى مواضع فلعله هو دليلهم
نظرا الى فساد الصوم بعدم النية كما فى النائم اذا لم يسبق منه النية فكما لا يوجد فى الاغماء
دليل على وجوب القضاء كذا فى النوم ولو دل العموم المدعى على وجوب القضاء فى النوم
كما استدل به عليه فيه دل على القضاء فى الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق
وسيجئ الكلام اللهم الا ان يفرق بالاجماع نعم يمكن الجواب عن هذا العموم على فرض وجوده
بتخصيصه بالروايتين جمعا فالقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم فى المختلف
على ما حكى عنه من ان الاغماء مرض فيدخل فى عموم ما دل على ثبوت القضاء اذا فات الصوم
بالمرض ومن انه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلعدم
صدق المرض عليه او عدم انصرافه اليه وعلى فرض تسليمهما فعمومات وجوب القضاء بسبب
المرض مخصصة بالروايتين لانهما خاصتان واما الثانى فلمنع الحكم فى الصلوة اولا وما دل على
وجوب قضائها لعله محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب

قضائها ومنع عدم الفرق ثانيا وما ادعى من عدم القول بالفرق غايته ان يكون بالنسبة
الينا اجماعا مركبا منقولا لا يعارض الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتاخرين و
تسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين وتساقطهما فالمرجع الى الاصل ثالثا
اللهم الا على فرض وجود عام دال على وجوب قضاء ما فات فتامل ثم ان ما ذكره المص من
التعميم لصورة المعالجة بالمفطر كذلك ولا يتوهم وجوب القضاء حينئذ للادلة الدالة على كون هذا
الشيء مفطرا او موجبا للقضاء لان مورد تلك الادلة حال التكليف ولذا لا يوجب شيئا
على الناسي وشبهه ويستحب التتابع في القضاء لما فيه من المسارعة الى الخير ولرواية ابن
سنان المتقدمة وحكي عن ابن ادريس انه حكى عن بعض الاصحاب انه يستحب التفريق وحكي
عنه ايضا انه حكى عن بعض انه يستحب تتابع ستة وتفريق البواقي وهما ضعيفان ومستندهما
ضعيف بالنسبة الى ادلة استحباب التتابع ولو سلم التكافؤ فالمرجع بعد التساقط عمومات
المسابقة الى الخير مضافا الى تاييده بالاحتياط واعلم ان الظاهر عدم كون وجوب القضاء فوريا
ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات وجوب القضاء خصوص رواية الحلبي المتقدمة فليقضه
في اي الشهور شاء اياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة حيث دلت على جواز التفريق
المنافي لوجوب المبادرة ويدل عليه ايضا رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلم قال
كن نساء النبي صلى الله عليه واله وسلم اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان
يمنعن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم خلافا للمحكي عن ابي الصلاح وهو ضعيف غير واضح
المستند واعلم ان المص اكتفى من الحكم بعدم وجوب الفورية بالحكم باستحباب التتابع
لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه ووجوب القضاء عليه ولو
صام في السفر في الجملة وانما الخلاف في مواضع الاول في ان الافطار هل هو مشروط بخروج
المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مطلقا او بالعزم على السفر من الليل فان بدا له
في النهار لم يفطر مطلقا او مشروط بكلا الامرين فمع عدمهما او لو بعدم احدهما يتم الصوم

ام غير مشروط بشيء منها اصلا بل يفطر مطلقا ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل
اقوال اوسطها اولها وهو المشهور للروايات المستفيضة منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم
انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج من قبل ان ينتصف
النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد بن مسلم عن
ابي عبد الله عليه السلم قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام
ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها على عدم وجوب صيام اليوم وعدم
الاعتداد به اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم
في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد
الزوال فليصم ومنها رواية اخرى له ايضا عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا خرج الرجل في شهر
رمضان بعد الزوال اتم الصيام وان خرج قبل الزوال افطر وبها لاستجماعها للمرجحات الداخلية
كاخصيتها بالنسبة الى بعض الادلة الاتية وصحة بعضها وكثرتها والمرجحات الخارجية من
اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وموافقة الحكم الاول من حكميها وهو الافطار قبل الزوال
لعموم الكتاب والسنة من وجوب الافطار على المسافر مط وموافقة الحكم الثاني منها للاجماع
المحكي عن الخلاف برفع اليد عن كل ما خالفها من المطلقات الدالة على وجوب الافطار مط
كتابا وسنة والناصة في جواز الافطار ولو خرج بقليل قبل الغروب التي هي ادلة القول
الاخير كرواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان
تغيب الشمس بقليل ومن الروايات الدالة على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار
الشيخ في بعض كتبه والمحقق كرواية علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلم في الرجل يسافر في
شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم
يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه ورواية ابي بصير قال اذا خرجت بعد
طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من رمضان وفي اخرى اذا اردت السفر

فى شهر رمضان فنوى الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك
قضاء ذلك اليوم والرخصة فلو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه
ان ينوى من الليل سفرا و الافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر وافطر بصاغا الى ان قضيتها
لمذهب كثير من العامة كالاوزاعى وابى ثور والزهرى والنخعى ومكحول كما عن المنتهى واما
القول الثالث المحكى عن الشيخ فى المبسوط فلم نقف له على مستند وقد استدل له بعض مشايخ
مشايخنا بان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال وبين الدالة
على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من
الليل قال لان التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص
الاخر فان الظاهر يحمل على النص ومثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد وهو اولى من الجمع بينهما با
لاكتفاء باحد الامرين كما فى الوسائل فانه يحتاج الى شاهد انتهى كلامه وتبعه على الاستدلا
ل به للشيخ بعض مشايخنا اقول هذا الاستدلال عجيب لان العامين من وجه ان كانا متعارضين
فالجمع بينهما بتقييد عموم كل منهما بخصوص الاخر من المحالات العقلية لانه جمع بين النقيضين
فاذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الفساق فمعنى تخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر ان
يقال اكرم العلماء الا الفساق منهم ولا تكرم الفساق الا العلماء منهم ومقتضى ذلك وجوب
اكرام العلماء الفاسقين وحرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين فهما يجتمعان فلا
يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد والتخصيص فرع التعارض
والتنافى فنقول ح ان لوحظت الادلة الدالة على وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة
الدالة على وجوب الافطار مع العزم من الليل وكذلك لوحظ الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم
اذا خرج بعد الزوال مع الادلة الدالة على وجوب الاتمام مع عدم العزم فلا يحتاج شئ منهما الى
تقييد بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافى بين الحكمين فلا تعارض بينهما وليس الا من قبيل
اكرم العلماء واكرم العدول وان لوحظت الادلة الاولى مع الادلة الرابعة وكذا لوحظت الثانية

مع الثالثة

مع الثالثة فيقع التعارض لكن تخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل ظاهر كل على نص الاخر
من المحالات فان معنى تخصيص عموم الادلة الاولى بخصوص الرابعة ان يقال ان من خرج
قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه الاتمام ح ومعنى
العكس ان يقال من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه ولم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال
فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متناقضان وقس على ذلك حال الادلة الثانية مع الثالثة
فالتحقيق ان اللازم فى تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما او ظهوره على خصوص الاخر
ونصوصيته وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله وبعبارة اخرى ارتكاب التقييد فى احد المطلقين
ولذا لا بد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول ان هنا تعارضين
احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والاخر بين الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا
اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة وتخصيص الثانية بالثالثة مع ابقاء عموم الرابعة والثالثة
على حالهما ومقتضاه ما قاله الشيخ فى المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين فى الافطار والثانى عكس
الاول اعنى تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الاولى والثانية على حالهما
ومقتضاه ما حكى عن الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الثالث والثانى من
الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المش وهو اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال وان
لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثانى المحكى عن الشيخ فى غير المبسوط والمحقق
من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا وان خرج بعد الزوال ولا يخفى ان تقديم احد هذه الوجوه
على الباقى يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذى اخترناه فظهر من هذا ان قول
الشيخ المحكى عنه فى المبسوط الموافق لاحد وجوه الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل
الموافق لواحد اخر منها فى الاحتياج الى المرجح والشاهد وان ما قاله بعض مشايخ مشايخنا من
ان الجمع الموافق لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذى قاله فى الوسائل لا يخ
من تحكم نعم يبقى هنا شئ وهو ان بل المرجحات الموجبة لترجيح اخبارنا اناطة الافطار بالخروج قبل

الزوال من موافقة الكتاب ومخالفة العامة مختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار
وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم السفر من الليل بل وعزم الصوم واما الحكم
الاخر المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجح لها بالنسبة اليه لعدم
جريان عمومات الافطار وعدم معلومية مذهب العامة فيه اللهم الا ان يكتفى فيه بالشهرة
ونقل الاجماع من الخلاف مضافا الى ظهور الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار
بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر
ليلا فتدبر   الظاهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في المواضع المستثناة
بل ادعى عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية [ابن] سنان
عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم قال ليس من البر الصيام في السفر ومنها رواية محمد بن
حكيم لو ان رجلا صام في السفر ما صليت عليه ومنها رواية سماعة عن الصيام في السفر قال
لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فسماهم العصاة
فلا صيام في السفر الا الثلثة ايام التي قال الله تعالى في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي
ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد من ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا
سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها
رواية البزنطي عن الصيام بمكة والمدينة قال فريضة قلت لا ولكن تطوع كما تطوع بالصلوة
فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم قال لا تصم وفي رواية اخرى من سافر قصر وافطر وفي اخرى
خيار امتي الذين اذا سافروا قصروا وافطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب
غير الثلثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه واله وسلم فالاكثر من القدماء ايضا على عدم الصحة
للاطلاقات المذكورة بل لنص روايتي عمار والبزنطي عليها بقوله في الاولى فريضة كان او غيرها
وكون المورد خصوص التطوع في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة في الاولى خصوص صوم
رمضان فيشمل غيرها للواجب فيكون كسائر الاطلاقات خلافا للمحكي عن جماعة من المتاخرين

فذهبوا

فذهبوا الى الصحة اما مع الكراهة كما عن بعض او مع عدم كراهة كما عن اخرين لروايتي اسمعيل
بن سهل والحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله عليه السلم من المدينة في ايام بقين من شعبان
وكان يصوم ثم دخل شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل تصوم شعبان وتفطر شهر رمضان
فقال شعبان الي ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله على الافطار والثانية
من رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلم فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم راينا
هلال رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من
شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس
علينا ان نفعل الا ما امرنا ورواية الجعفري قال كان ابي عليه السلم يصوم عرفة في اليوم الحار
في الموقف الخ ورواية البزنطي المتقدمة حيث استفصل المعصوم عليه السلم من مورد السؤال
فلولا الفرق بين النافلة والفريضة لم تكن فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا تصم على
الكراهة ليحصل الفرق والمسئلة محل اشكال الا ان القول الاول لا يخلو عن قوة لكثرة الاخبار
الدالة عليه وعدم صحة الاخبار الجواز وعدم الجابر لها حتى يعتد بها مضافا الى معارضتها بروايتي
عمار والبزنطي بناء على شمول الفريضة في الاولى لمطلق الواجب ليكون المراد بغيرها خصوص
المندوب واحتمال كون الاستفصال في الثانية من كون السؤال عن الفريضة او النافلة لغرض
اخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان القدر المسلم الثابت بالعقل والعرف دلالة ترك الاستفصال
على العموم لا دلالة الاستفصال على الخصوص نعم قد يفهم منه في بعض الموارد مع انه لو كان
الاستفصال لاجل اختصاص الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال في التطوع عن اقامة
العشرة بقوله تقول اليوم وغدا اذ لا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص الحكم فيهما بعدم
علم اقامة العشرة فكان الواجب اولا الاستفصال عن الاقامة والعدم ثم عن كون المسئول عنه
فريضة او تطوعا فيكشف ذلك عن ان الاستفصال الاول ليس لغرض تخصيص الحكم والا لقدم
الثاني ثم الواجب بعد تعارض اخبار الجواز بالروايتين ترجيحهما من حيث السند والموافقة

لشهرة القدماء ومع التنزل فالتساقط والرجوع الى العمومات الناهية عن الصوم بقول مطلق
في السفر واما استثناء الثلثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو مقتضى رواية
علي بن حكم المتقدمة والمحكي عن المفيد الحاق المشاهد المشرفة بروضته ولم نعثر له على مستند
يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرر به بلا خلاف ظاهراً ويدل عليه مضافاً الى عمومات
نفي الحرج والضرر خصوص من الآية والاخبار قال الله سبحانه فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة
من ايام اخر وفي رواية حريز كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب وفي صدر تلك الرواية الصائم
اذا خاف على عينه من الرمد افطر ولا فرق بين التضرر بزيادة المرض او بطوئه او عسر علاجه
لاطلاق الادلة وهل يلحق به حدوث المرض للصحيح الظاهر نعم للعمومات وصدر الرواية بضميمة
عدم القول بالفصل بين الامراض وقد يستدل لذلك بقوله كل ما اضر به الخ وفيه نظر ثم لا شك
في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن بلا اجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على
ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولانسداد باب العلم به فلو وجب الصوم مع الظن لوقع المكلفون
كثيراً في الضرر ولصدق المضر عليهم غالباً فيقال لما يظن ان الصوم يضر به ان الصوم مضر بزيد
في الخبر كلما اضر به والسر في ذلك انا وجدناهم يكتفون في الحكم بثبوت الامور التي لا طريق للعلم
اليها غالباً بالظن بثبوته كل ذلك مضافاً الى صدق خوف الضرر معه ولاجل ذلك تعدى بعضهم
الى الاحتمال المساوي لجعل المناط في الرواية خوف الرمد وهو يحصل مع احتماله احتمالاً مساوياً
ويتم المطلب في غيره بعدم القول بالفصل وهو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع على اعتبار الرجحان
في الاحتمال وهو احوط
الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن اذا خافتا على الولد او النفس
يجوز لهما الافطار بلا خلاف ظاهر وعن المنتهى ان عليه اجماع فقهاء الاسلام ويدل عليه مضافاً الى
عمومات نفي العسر والحرج والضرر رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الحامل
المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم

وعليهما

وعليهما ان تتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطران فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم
افطرا فيه تقضيانه بعد وفي تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال عليه السلام المرأة تخاف على
ولدها ومثله الرضوي واذا لم يتهيأ للشيخ او الشاب المعلول او الحامل ان يصوم من العطش او
الجوع او تخاف المرضعة ان يضر بولدها فعليهم جميعاً الافطار وتصدق كل واحد منهم كل يوم
بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب التصدق بالمد مطلقاً
وان كان الافطار للخوف على النفس بل ظاهر قوله لانهما لا يطيقان اختصاصه به وعلى هذا الاطلاق
حكى الاجماع محكي الخلاف خلافاً للمحكي عن العلامة وولده والمحقق والشهيد الثانيين فخصاه
بصورة الخوف على الولد بل حكي عن بعض انه المشهور ولعله لخلو الخبر المروي في مستطرفات السرائر
الخاص بالخوف على النفس عن ذكر الصدقة مع الورود في مقام الحاجة فيصير ظاهراً في عدم
وجوب الصدقة فيجب تقديمه لانه اخص وانجبار الرواية المتقدمة بالاجماع المحكي معارض بانجبار
هذا بالشهرة المحكية وهو اخص من الاجماع المحكي وغاية الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض
والتساقط لكن الاظهر هو الاول لصحة الرواية ظاهراً وانجبارها بالاجماع المحكي عن الخلاف المؤيد
بعدم نقل المحقق في المعتبر على ما حكي عنه هذا التفصيل الا عن الشافعي وبه يوهن دعوى الشهرة
فلا تقوى لجبر الخبر المجهول السند مضافاً الى اعتضاد الرواية باطلاق الخبر قلت لابي الحسن ان
امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال
فلتتصدق عن كل يوم بمد على مسكين ثم الاظهر انه يجب عليهما القضاء كما صرح به في الرواية وهو
المشهور بل حكي عليه الاجماع خلافاً للمحكي عن سلار وظاهر السيد حيث لم يذكره ولا يظهر مستنده
سوى الاصل والرضوي وخلو الخبر الاخير مع وروده مقام الحاجة لكن في سنده ما فيه كما قيل
فلا يقاوم الرواية الصحيحة المعتضدة بالاجماع المنقول والشهرة ورواية السرائر حيث ذكر فيها
القضاء على ما حكي ومنه يظهر الجواب عن الرضوي ثم الظاهر عدم الفرق في المرضعة بين الام وغيرها
كائنة من كانت لا خلاف ظاهراً في جواز الافطار للشيخ والشيخة سواء عجزا عن

الصوم اصلاً او شق عليهما ويدل عليه مضافاً الى العمومات خصوص الروايات الآتية ولا خلاف
ايضاً على الظاهر في وجوب التصدق مع شق الصوم وانما الخلاف في موضعين احدهما وجوب
التصدق على العاجز عن الصوم راساً فان المحكى عن المفيد والمرتضى وابن زهرة والديلمي والحلبي
والحلى والعلامة في لف والمحقق والشهيد الثانيين عدم وجوب التصدق في هذه الصورة
وعن الانتصار دعوى الاجماع عليه وعن الغنية نفى الخلاف عنه وحكى عن الاكثر للاصل والخبر
رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليوم برأسه ايماء الى ان قال
قلت له فالصيام فقال اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه وان كانت له مقدرة
فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الى وان لم يكن له يسار فلا شئ عليه وضعفه مجبور بالاجماع
وعدم الخلاف المحكيين فيخصص اطلاق روايات كما ادعى جماعة من الاصحاب كالقديمين والصدوقين
والشيخ والقاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكى عنهم الى القول بوجوب الصدقة مطلقاً
منها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما
ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد في كل يوم بمد ولا قضاء عليهما وان لم يقدرا فلا
شئ عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز
الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال يتصدق عن كل يوم بمد من حنطة ورواية الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان قال تصدق بما يجزى
عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها اخبار اخر ولكن في صلاحية ذلك الخبر لتقييد هذه تامل لعدم
صراحته في استحباب التصدق اولا وضعفه ثانيا واما الاجماع وعدم الخلاف المحكيين فموهونان
بمصير جماعة كثيرة من اجلاء القدماء والمتاخرين الى الخلاف كما عرفت مضافا الى معارضته الخبر
بالخبر المحكى في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية انه الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض
فتبقى العمومات على كثرتها سليمة عن المعارض فالقول بالوجوب لعله اقوى واحوط وان كان للتامل
فيه ايضاً مجال من جهة امكان دعوى ظهورها فيمن يشق عليه مع التامل في دلالة الجملة الخبرية

على الوجوب

على الوجوب ثم ان الاقوى عدم وجوب القضاء وان قدر عليه بعد ذلك لعدم الدليل لا
خصوصاً ولا عموماً مضافاً الى رواية محمد بن مسلم المتقدمة وان امكن ان يقال بورودها مورد
الغالب وهو عدم تجدد القدرة لهما واما قوله في الخبر وان لم يكن له يسار فلا شئ عليه فهو ظاهر
في نفي وجوب الصدقة واما ذو العطاش بضم العين وهو داء لا يروى صاحبه من الماء فيجوز
له الافطار ايضاً بلا خلاف ظاهر وحكى عليه الاجماع مستفيضاً مضافاً الى عمومات جواز الافطار
للمريض ونفى العسر والحرج وخصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق
عليه وعدم القضاء اذا لم يقدر عليه وانما الكلام في وجوب القضاء عليه اذا برئ فذهب الاكثر
الى الوجوب بل حكى عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض
اذا برئ من الكتاب والسنة اللهم الا ان يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعموم من وجه
فيرجع الى الاصل لكنه فرع عدم المرجح لتلك العمومات وهو موجود وكذا الكلام في وجوب الصدقة
عليه فان مقتضى رواية ابن مسلم وجوبها عليه مطلقاً ولا مخصص لاطلاقها ولا معارض وقيل باختصاص
الصدقة بما لو استمر مرضه الى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء وحمل الرواية عليه بالنسبة
الى الصدقة ايضاً ولا وجه له لان تقييدها بالنسبة الى نفي القضاء بتلك الصورة انما كان
لاجل المعارض الاقوى ولا يوجد مثله بالنسبة الى دلالتها على اثبات الصدقة فالاقوى
وجوبها مطلقاً وفاقاً للشيخ وجماعة   من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض فمات في
ذلك المرض لم يجب عنه القضاء للروايات المستفيضة وفيها الصحاح ظاهراً وغيرها منها رواية
منصور بن حازم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت
قال لا يقضى عنه والحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها ونحوها غيرها وهل يستحب
القضاء حكى عن المنتهى انه مذهب العلماء ثم استدل عليه بانه طاعة فعلت عن الميت فوصل
اليها ثوابها وضعفه بعض بان الكلام ليس في جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه اليه بل في
قضاء الفائت عنه والحكم بشرعيته يحتاج الى دليل والاصل عدمه مضافاً الى الخبر السابق لا يقضى

عنه فانه ظاهر في عدم المشروعية ونحوه غيره واصرح من ذلك دلالة على عدم المشروعية ما
رواه الكليني عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن امرأة مرضت في شهر رمضان
وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال
لا تقضي عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني
قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم ومما ذكره جيد
اذا استمر بالمريض مرضه الى رمضان القابل فالاكثر على سقوط القضاء عنه ووجوب
التصدق عما فاته من الايام ويدل عليه الروايات المستفيضة بل قيل المتواترة منها رواية
زرارة عن ابي جعفر عليه السلم في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا
يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما
بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان صامهما جميعا ويتصدق عن الاول ومنها رواية محمد بن
مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قال سئلتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر
رمضان اخر فقالا ان كان قد برء ثم توانى قبل ان يدركه رمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق
عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيامه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر
صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه وفي
معناهما روايات اخر كرواية ابي الصباح الكناني ورواية علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلم وبها
يقيد اطلاق الادلة الدالة على وجوب القضاء على المريض من الكتاب والسنة ويطرح ما دل على
خلافها لانه موافق للعامة مخالف لعمل الجماعة خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب القضاء دون
التكفير تمسكا بعموم الاية فعدة من ايام اخر وهي مقيدة بما مر وللمحكي عن ابن الجنيد فاوجب
الامرين عملا بالاحتياط ورواية سماعة عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه
فقال يتصدق بدل كل يوم من رمضان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر
فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصم فيهن ثم ادركت

رمضان

رمضان فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن وهي ضعيف
بما مر لو اراد به الوجوب بالاصطلاح الحادث وحسن لو اراد به الاستحباب كما يدل عليه صريحا
رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم
ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم واما انا فاني صمت وتصدقت ثم
ان الظ عدم الفرق بين استمرار نفس ذلك المرض او الانتقال منه الى مرض اخر كما يستفاد
من الاخبار وهل يلحق بالافطار اداء وقضاء للمرض الافطار فيهما او في احدهما لعذر اخر فلو
افطر الاداء لعذر اخر ثم استمر ذلك العذر او مرض بعد خروج الشهر واستمر الى القابل
او افطر الاداء للمرض ثم حصل عذر اخر واستمر او انتقل الى عذر اخر الى رمضان القابل فهل
يسقط القضاء ويتبدل بالتصدق ام يتعين القضاء الظ الثاني عملا بالدليل الدال على وجوب
القضاء مطلقا السالم عن المخصص نعم قد يتوهم دلالة رواية ابن سنان المتقدمة على الحاق الصورة
الثانية من الصور المذكورة وليس كك لان الظ من العذر بقرينة قوله وهو مريض المرض غاية
الامر حصول الاجمال من جهة اقتران اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي
فلا يدل على المطلوب   اذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان فان قضى ما فات
عنه فلا كلام ولا يجب عليه شيء غيره وان لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان اخر فان كان الترك
تهاونا فالاقوى وجوب القضاء اذا فرغ من الشهر المقبل والتصدق للروايات المتقدمة خلافا
للمحكي عن الحلي فلم يوجب التصدق ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الاحاد وهو لا يعمل
بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضاء واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما
ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب الامرين لاطلاق ما مر خلافا للكثير بل الاكثر على ما حكي
فلا يجب التصدق لاشتراطه المنضم الى القضاء في الاخبار بما اذا ترك توانيا كما في رواية محمد بن
مسلم المتقدمة او تهاونا كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا مرض الرجل من
رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه فدية طعام وهو مد لكل مسكين قال

وكذلك ايضا فى كفارة اليمين والظهار مثلا مثلا فان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضى
الصيام وان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا اقول اما رواية محمد بن مسلم المفيد
فيها وجوب الجمع بالتوانى فلا يدل على مطلوبهم اذ مع العزم على القضاء والتاخير اعتمادا على
سعة الوقت يصدق التوانى فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتوانى مجرد الترك لا لعذر
عزم عليه ام لا ويشهد بذلك مقابلته بقوله وان كان لم يزل مريضا وما يقال من انه غير مفرط
فيبعد التكفير لانه لستر الذنب غالبا لا يجدى شيئا اذ لعل التكفير للتضييع فان فى التاخير
افات ومنه يظهر الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشى المعللة لوجوب التكفير زيادة
على القضاء بانه قد ضيع ذلك الصيام وجه الجواب ان التضييع صادق على التاخير بلا عذر لان
فى التاخير افات وعدم الاعتداد بالسلامة من الاعذار والحاصل ان من اخر قضاء يوم واحد فات
من رمضان الى يوم اخر شعبان من السنة القابلة اعتمادا على سعة الوقت ثم مرض فى ذلك اليوم
يعد مضيعا للصيام وان كان عازما على فعله فى ذلك ثم لو سلمنا ان التوانى لا يجامع العزم على
القضاء لكن نقول ان دلالة الرواية على اشتراط الجمع بالتوانى فرع وجود المفهوم فى الرواية وهو
ممنوع لان مفهومها هو الذى نطق به فى الذيل بقوله وان كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم
حتى يدل على انه اذا برئ ولم يتوان فليس عليه الجمع حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة
ونحوها وبمثل هذين الجوابين يجاب عن رواية ابى بصير لصدق صدق التهاون مع التاخير وان
عزم على الفعل سيما فى اخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلة قوله وان صح فالمراد والله اعلم
ان الشخص اذا صح بين الرمضانين يجب عليه القضاء وان لم يقض وجب عليه الكفارة والقضاء اذا
فرغ من صيام المقبل اللهم الا ان يدعى ان الغرض من قوله فان صح الى اخره بيان حكم من لم يصم مع
الصحة حتى ادرك القابل والمراد انه يجب على هذا الشخص القضاء فقط بعد خروج المقبل وليس
الغرض منه انشاء حكم لمن صح بعد خروج رمضان القابل بانه يجب عليه ان يقضيه وينفى الكفارة
لفوت الاول بل المراد بيان حكم الشخص الذى لم يصم ما فاته من رمضان الماضى حتى ادرك المقبل

والذى ان كان مريضا بين الشهرين فليس عليه الا التصدق وان كان صحيحا فليس عليه الا القضاء
اذا فرغ من المقبل وان تهاون فعليه الامران فالمراد ح بقوله ان كان صحيحا ولم يتهاون فى الترك (الا ان كان صحيحا)
بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف ان ما ذكرنا من المعنى اقرب من هذا لان قوله
وان صح مقابل لقوله اذا مرض بين رمضانين الخ بمعنى ان المريض اذا استمر مرضه فيجب عليه
الصدقة وان صح فى الاثناء فيجب عليه ان يقضى الفائت قبل مجئ شهر رمضان ولا يقوم
التصدق مقامه فان تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر انه واجب عليه حتى دخل القابل يجب
عليه القضاء اذا فرغ من القابل والتصدق فح ليس لقوله وان تهاون مفهوم يدل على نفى
الجمع عمن ترك من غير تهاون فيكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع
الصحة فيما بين الشهرين فافهم لو مات الرجل وعليه شئ من الصيام فالمروى فى
روايات وجوب القضاء عنه على اولى الناس به منها رواية حفص بن البخترى عن ابى عبد الله
عليه السلم فى الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضى عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان
اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية حماد عمن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلم قال سألته
عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس به قلت وان كان اولى الناس
به امرأة قال لا الا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابى محمد الحسن بن على
عليهما السلم رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا
خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع عليه السلم يقضى عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان
شاء الله تعالى وحكى على هذا الحكم الاجماع فى الجملة ومقتضى الاطلاق منه عدم الفرق بين
ما فات لعذر او غيره وبه افتى بعض الاصحاب الا ان جماعة اقتصروا على ما فاته لعذر لان الروايات
تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه وفى اصل الغلبة ثم فى صلاحيتها للقرينة
على ارادة الغالب من المطلقات تامل وكيف كان فينبغى القطع باشتراط الحكم بالوجوب على الولى
بكون الميت متمكنا حال الحيوة من فعل الفائت لان غير ذلك لا يكون عليه حتى يدخل فى موارد

السؤال في الروايات واستثنى بعضهم من ذلك ما فات عنه لسفر فانه يقضى عنه وان لم يتمكن
من فعله حال الحيوة لاستمرار السفر تمسكا بروايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم
قال سئلته عن امرئة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها رواية اخرى عن ابن مسلم
ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال
يقضى عنه وهذه الروايات مضافا الى ما في سندها تخالف لعمل المشهور حتى قيل انه لا عامل بها
عدا الشيخ في التهذيب مع ان الروايتين الاولتين ليستا صريحتين في الوجوب اذ يحتمل ان
يكون عن جواز القضاء عن المرئة اذا ماتت غير متمكنة عن القضاء فاجاب عليه السلم بعدم الجواز
في المرض والطمث وبالجواز في السفر وهل يقضى عن المرئة وجوبا اذا فاتت وتمكنت عنه ذكر
وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما في الاحكام ولكن
الاعتماد على هذه الغلبة مشكل فعدم الوجوب لا يخ من قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب
بروايتي ابن حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليستا صريحتين فيه بل ولا ظاهرتين لاحتمال كون
السؤال عن جواز القضاء مع كون عدم تمكن المرئة من القضاء فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان
سبب الفوت هو السفر مع ان فيهما ما عرفت من عدم القائل بمضمونهما عدا الشيخ
قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل
وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فان زالت فليس لك ان تفطر وقريب منه اخرى
في اطلاق الحكم لكل صوم واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال الذي يقضي
شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين
ان تغيب الشمس ونحوه اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها تقيد عموم النهي عن
ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا اطلاق رواية زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلم عن الرجل

يقضي من رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما اصاب في رمضان لان ذلك اليوم
عند الله من ايام رمضان اما بتقييدها بما بعد الزوال لاختصاص الجواز في الاخبار بما قبله او
بتقييدها بما اذا تضيق الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصورة السعة بالاجماع
فتصير اخص من الرواية وان كانت قبل هذا التخصيص مساوية لها في العموم لصورتي الضيق و
السعة وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان
اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء
رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الافطار مطلقا ولعله لما ذكر وفيه ما ذكر
ثم ان مقتضى اطلاق رواية عبد الله بن سنان طرد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق
والكفارة ونحوهما الا ان يدعى انصراف صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم
على قضاء رمضان وجوز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا تمسكا بالاصل كما في كلام بعضهم
او حرمه قبل الزوال ايضا كما في كلام اخرين تمسكا بعموم حرمة ابطال العمل السالم عن المخصص اما
لعدم انصراف الاخبار الى غير قضاء رمضان او لضعف المخصص وعدم الجابر له في غير قضاء
رمضان لكن في كون ذلك الانصراف بحيث يرفع اليد عن الاطلاق لاجله تامل فطرد الحكم في غير
رمضان لا يخلو عن قوة مع انه احوط واحوط منه ما عليه اخر وحكي ايضا عن الحلبي من وجوب المضي
في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل وفي دلالة الاية عليها تامل ثم فرق
بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة في غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا
في انها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة
ايام او اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز فصيام ثلثة ايام
كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها بالعمل عن ابي جعفر عليه السلم وان اتى اهله
بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر عليه صام يوما مكان
يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وقريب منه اخرى بتقريب لا يخ عن تكلف ولا ينافيهما الا اشتهارها

مضى نهار ورواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت
الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ولا رواية
زرارة المتقدمة التي هي مستند القول الاول فتحمل على الاستحباب وحملها الشيخ على من افطرها
ونا وهو بعيد واما القولان الاخران فلم نقف لهما على مستند

اختلفوا في شرعية صوم الصبي المميز بمعنى استناده الى امر الشارع وتمرينيته فقيل بالاول
لاطلاق الامر ولان الامر بالامر امر بمعنى ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك الفعل ممن
امر بامره وقيل ليس شرعيا لعدم صلاحيته لتعلق الامر به وتوجهه اليه لحديث رفع القلم
مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون صومه صوم تاديب مقابل للصوم الواجب والمندوب
والواجب والمحرم كامساك الحائض بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا قدم والمريض اذا برئ
في اثناء النهار اقول الظاهر شرعية عبادته بمعنى استحبابه الشرعي لشمول الاوامر المتعلقة بالمستحبات
له ولا يضر عدم العموم في بعض الاوامر لعدم القول بالفصل واما حديث رفع القلم فلا يصلح
مخصصا لاحتمال ارادة رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك
من قبيل العام او المطلق المخصص او المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ بما تيقن اخراجه والرجوع في
غيره الى اصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع انه لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد الذي
ورد دليل على تخصيص بعض افراده المتردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد
دليل على تخصيص بعضها المتردد بين الكل والبعض كما فيما نحن فيه فان حديث رفع القلم مخصص
للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في تطرق التخصيص بسببه في غيرها
فيبقى على عمومه وقد يستدل على ذلك بان الامر بالامر امر فاذا وجدت القرينة على نفي الوجوب
حمل على الاستحباب وبلزوم الظلم على الله تعالى لو خلى عمله عن الثواب وفيهما نظر اما في الاول
فلان الامر بالامر انما يدل على ان الامر يريد وقوع الفعل من المامور الثالث لا على طلبه منه
وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احد صاحب الكلب المعلم بامر الكلب باخذ الصيد

لا يقال ان اخذ الصيد مستحب للكلب فتامل واما في الثاني فلان الثواب عبارة عما يترتب
على الاطاعة فهو فرع تعلق الامر وهو اول الكلام وان اريد من الثواب المصلحة المترتبة
على نفس الفعل مع قطع النظر عن تعلق الامر به فلا تضايق من ترتبه على فعل الواجب ايضا
اذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يقال ان المصلحة لعلها مختصة بالفعل
الصادر من البالغ لا لمطلق الفعل كما ان في الخارج من الاشياء ما ينفع الصغير دون الكبير وغيره
ومنها ما هو بالعكس ومنها ما يختص بالانسان نفعا او ضررا مضافا الى احتمال اختصاص المصلحة
بصورة وقوع الفعل في مقام الاطاعة لا مطلقا فتامل حتى لا تخلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات
ويلحق بها المكروهات على الظاهر للاشتراك في الدليل واما الواجبات والمحرمات فالحق ان فعلها
كما لا يجب ولا يحرم على الصبي كذلك لا يستحب ولا يكره لعدم الدليل فان ما دل على الوجوب والتحريم
مختص بالبالغين اجماعا ولحديث رفع القلم فخرج الصبي من عمومه فثبوت استحباب ذلك الفعل
بالنسبة اليه يحتاج الى دليل اخر فاتيان الصبي بالواجب لا يتصف بالاستحباب كما لا يتصف بالوجوب
اللهم الا فيما امر الولي بامره به لو قلنا بان المراد بالاستحباب مجرد ارادة وقوع الفعل في الخارج من
الشخص وان لم يطلب فان الامر بالامر ليس طلبا للمامور الثالث وخطابا له به على الاقوى وان كان
فهم منه عرفا ارادته لايقاعه منه فتامل اذا عرفت هذا فنقول الصوم المستحب من الصبي مستحب
ايضا واما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فان اريد من شرعيته موافقته للامر فلا امر الا الامر
بالامر وقد عرفت انه ليس امرا الا ان يقال ان عمومات محبوبية الصوم كقوله تعالى الصوم لي وانا
اجزي عليه ونحوه يستفاد منها الطلب ومطلق الرجحان وان اريد كونه محبوبا عند الشارع ومجزيا
به فالحق هو الشرعية للعمومات المذكورة وان لم يستفد منها الطلب واما الاستدلال على عدم
المشروعية برواية الزهري فهو فاسد لان كون صومه للتاديب لا ينافي ترتب الاجر على الامتثال
بل وان لم يسم صوما كما في نظرائه من المسافر والحائض والمريض وجعله مقابلا للمندوب لانه ليس
مطلوبا في نفسه بل لاجل التعود او التشبه بالصائمين

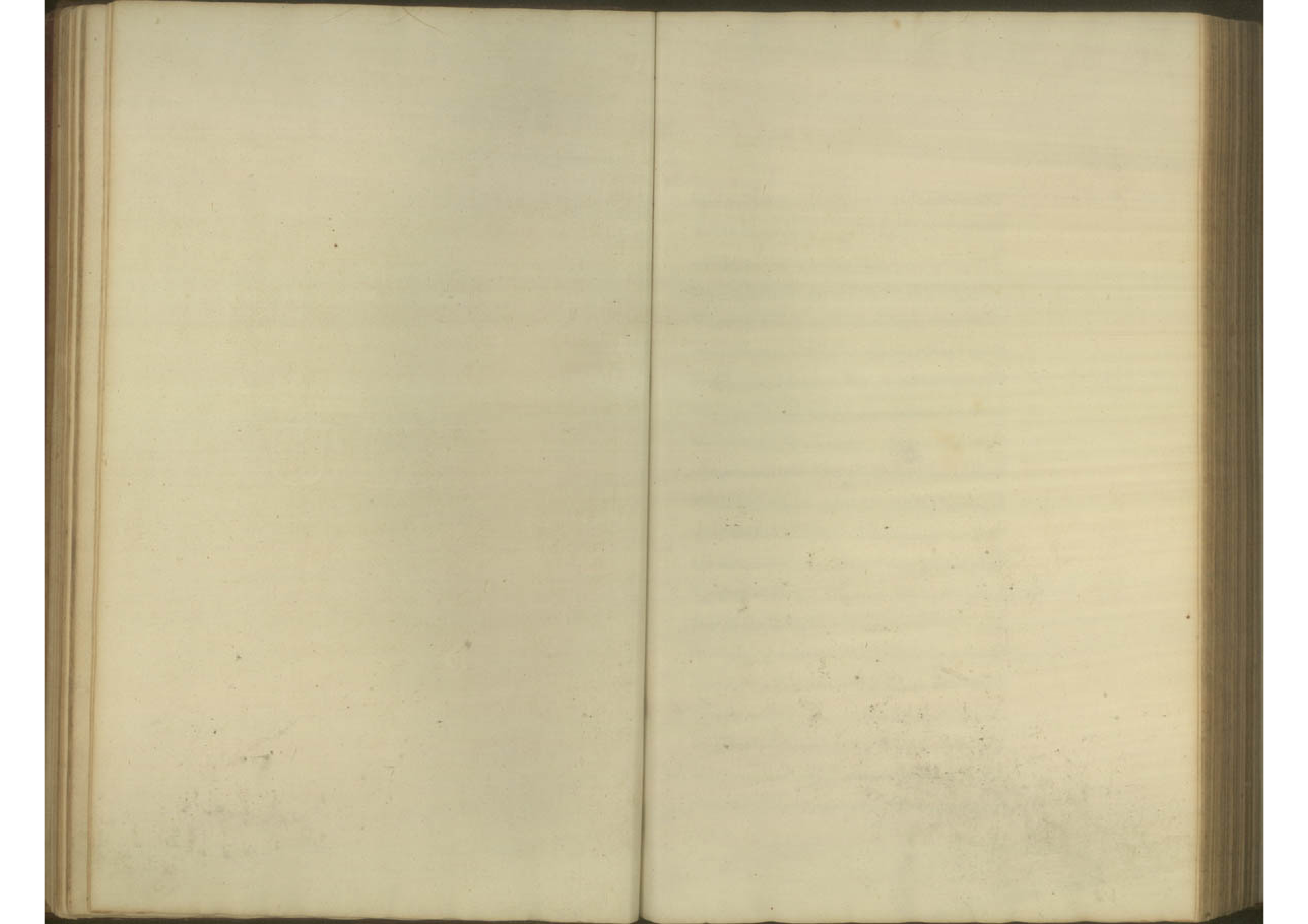
ادعى غير واحد الاتفاق

على صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه فى مجموع النهار واستدل عليه ايضا
بالروايات الدالة على رجحان النوم للصائم واما المغمى عليه فقد ذهب الاكثر الى عدم صحة صومه
وان عرض الاغماء لحظة واستدل عليه تارة بان التكليف فرع العقل وهو مفقود فى المغمى
عليه وتارة بسقوط القضاء عنه للاخبار الدالة عليه فيسقط الاداء ايضا وثالثة برواية ابن
سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه فيه شئ ويرد على الاول ان اشتراط التكليف بالعقل
مسلم لكن نقول انه اذا كلف الشارع بفعل له استمرار وامتداد فلا دليل على اشتراط اتصاف
المكلف باهلية التكليف مطلقا او بخصوص ذلك الشئ فى جميع آنات هذا الفعل المستمر الممتد
لا من العقل ولا من النقل اما من العقل فواضح اذ لا ريب فى انه اذا امر المولى عبده بالكون فى
المسجد طول النهار او بالامساك عن الغذاء الفلانى فى مدة او غير ذلك فاشتغل المكلف با
لامتثال فعرض له فى الاثناء حالة لا يحس فيها تكليفا لشئ اصلا او بخصوص هذا الذى كلف
به من نسيان او اغماء او نوم او جنون ثم ارتفعت فانه يعد ممتثلا مطيعا فى عرف العقلاء ولم
يدل دليل على انه يعتبر فى الصوم الذى هو احد التكاليف امر زايد على الامساك عن المفطرات
مع صدق الاطاعة والامتثال على هذا الامساك وكون الممسك مطيعا عرفا وهذا هو السر فى
عدم الاعتناء بحصول السهو والغفلة والنوم فى اثناء النهار مع كون كل منهما من موانع
التكليف لانه مشروط بالشعور كما انه مشروط بالعقل بل لا اعتناء بفعل المفطر فى هذه الحالات
ودعوى ان مقتضى القاعدة قدح عروض احد هذه فى الصوم ولو اتفق لحظة وان الشخص اذا
غفل لحظة من لحظات النهار عن كونه مكلفا بالامساك عن الامور المخصوصة وعن نفس تلك
الامور فالاصل يقتضى ان يكون صومه غير صحيح الا ان الاجماع انعقد على الصحة لا يخفى تعسفها
على احد بل السر ما ذكرنا من عدم قدح عروض امثالها فى صدق الاطاعة والامتثال الذى لا دليل
على اشتراط ازيد منه فى جميع التكاليف ومنها الصوم مع ان الاجماع المدعى ان كان على عدم
قدح عروض احد هذه فى التكليف بالامساك المذكور فى كل جزء جزء من اجزاء النهار حتى

فى الجزء الذى عرض العارض فهو فاسد اذ العقل حاكم بقبح التكليف بالامساك فى هذا
الجزء لانه غافل ولهذا لا يعاقب لو لم يمسك فيه والدليل العقلى غير قابل للتخصيص ولا يرتفع
مقتضاه بالاجماع وان سلم انه ليس مكلفا فى جميع الاجزاء حتى هذا الجزء الا ان الاجماع انعقد
على كفاية الامساك مع اهلية التكليف به فى بعض اجزاء النهار بل على كفاية مجرد سبق النية
وان لم يلتفت الى الصوم فى شئ من اجزاء النهار فهذا يستلزم ان لا يمتثل احد الامر الله تعالى
بالصوم الحقيقى الذى هو عبارة عن الامساك فى مجموع اليوم حتى الانبياء والاوصياء عليهم السلام
غالبا اذ قلما يتفق لاحد الالتفات فى كل جزء جزء الى التكليف والمكلف به ولا يخفى شناعة
الزامه فانكشف من جميع ذلك انه لا يعتبر فى هذا المقام ازيد من كون المكلف حال التلبس
بالمكلف به بحيث لو التفت الى التكليف يكون قاصدا الاتيان مطيعا بل اعتبار هذا القدر
محل كلام لحكم كثير منهم بعدم قدح نية الافطار اذا لم يفطر وجدد النية بعدها ولعل مما ذكرنا
يظهر الجواب عما يقال من ان التكليف بالامر المركب يستدعى كون كل جزء منه مقدورا فان لم يقدر
على بعض اجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركب لان مقتضى عدم القدرة على هذا البعض عدم
كون تركه الموجب لترك المركب سببا للعقاب ومقتضى التكليف بالمركب استحقاق العقاب
على تركه واذا عرض الاغماء فى الاثناء زال قدرته على الامساك فى هذا الجزء فلا يحسن تكليفه
بالصوم الذى هو عبارة عن الامساك فى مجموع النهار فمن علم الله سبحانه بانه يغمى فى اثناء النهار
فليس مكلفا بالصوم فى متن الواقع بناء على قبح الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط وان وجب
عليه فى الظاهر قبل حصول الاغماء الامساك عن المفطرات الا ان عروضه كاشف عن عدم وجوبه
توضيح الجواب على وجه لا يبقى شك وارتياب ان قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل خطاب
عام ومعناه انه يجب عليكم ايها البالغون العاقلون الملتفتون الى توجه الخطاب ان تمسكوا
عن الامور المخصوصة طول اليوم فاذا عرضنا هذا التكليف على العقل الذى هو الحاكم بوجوب
اطاعة الله سبحانه وجدناه حاكما بانه يجب عليكم ان لا ترتكبوا عمدا شيئا مما وجب امساككم عليكم

فاذا تعلم ذلك فعقد الطمن اته واشلتم اوامره ولا يقدح فى ذلك ارتكاب شئ منها فى حال
عدم الالتفات فضلا عن مجرد عروض الحالة مع عدم الارتكاب هذا كله حال العقل واما
الشرع فليس فيه ما يدل على انه يقدح فى التكليف بالفعل ان يعرض للمكلف فى حال تلبسه
بها حالة يمتنع فيها تكليفه بشئ مطلقا او بذلك الشئ حتى يجعل ذلك اصلا وقاعدة ويحكم بلزوم
مراعاتها الا فيما دل الدليل على الخلاف مثل صورة عروض النوم والسهو فى الاثناء بل وقوع
الغلط فيهما فيحكم بالصحة على خلاف القاعدة لاجل الدليل فتامل وتدبر ويرد على الثانى منع
استلزام سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء اذ ليس الملازمة بينة ولا مبينة وعلى الثالث
ان مقتضى الرواية سقوط التكليف عن المعذور من قبل الله سبحانه ونحن نقول بموجبه وان
المغمى عليه فى حال الاغماء ليس عليه شئ لكن قد عرفت ان مجرد عروض مثل هذه الحالة فى اثناء
تلبس المكلف بالمكلف به لا يوجب رفع التكليف بالمركب رأسا وبالجملة مضمون هذه الرواية
ليس شيئا زائدا على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف حال الاغماء ونحن نقول ان الاغماء ليس
الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه فى صدق الاطاعة والامتثال ولا تدل الرواية على
انه اذا وقع العذر فى لحظة فيسقط التكليف طول اليوم ولا يجب الصوم والامساك فى مجموع
اليوم فان قلت اذا فرضنا استيعاب الاغماء لمجموع النهار فلا يصدق عرفا الاطاعة امر الشارع بالصوم
فاذا ثبت اشتراط الصوم بعدم استيعاب الاغماء لمجموع النهار ثبت اشتراطه بعدم عروضه فى
لحظة منه بناء على ما ادعاه العلامة من ان كل ما افسد الصوم اذا وجد فى جميع النهار افسده اذا
وجد فى بعضه كالحيض والجنون قلت لا اقول بصدق الطاعة وامر الصوم ح لكن اقول انه مثل
ما اذا استوعب النوم لمجموع النهار فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب النوم
اذا سبقت منه النية قلنا انعقاد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على الترك فبطل
لانه قبيح عقلا فلا يحسنه الاجماع وان اريد انه مثاب على نفس الصوم فكذلك وان اريد انه مثاب
على مجرد القصد والنية فنقول بمثله فى الاغماء المستوعب اذا سبقت منه النية وان اريد عدم

وجوب قضائه فكذلك وقد يفرق بين النوم والاغماء بان العقل مع الاول باق بخلاف الثانى
وفيه ما لا يخفى اذ لا ريب ان العقل لا يفرق بين حالتى النوم والاغماء فى قبح التكليف فيهما فلا
ينفع الفرق من جهة اخرى لو سلم وجوده فعلى هذا فالقول المحكى عن المفيد والشيخ لا يخلو عن قوة
لا يصح الصوم من الكافر باقسامه بلا خلاف فيه على الظ كما فى جملة من العباير ولا من
المخالف ومعنى عدم الصحة منهما عدم الامتثال واستحقاق العقاب ووجوب قضائه بمعنى
استحقاق العقاب على ترك القضاء كترك الاداء نعم لو اسلم سقط عنه تفضلا وقد يقال انه
لا معنى لتكليفه بالقضاء لانه لا يصح منه حال الكفر ويسقط عنه حال الاسلام فلا يعقل عليه وفيه
نظر ويدل على عدم الصحة مضافا الى الاجماع الخبر المروى فى العلل انما يتقبل الله تعالى من
العباد العمل بالفرايض التى افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه قال وان صلى
وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته عليه فلم يفعل شيئا من ذلك
لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحرم لله حراما ولم
يحل له حلالا وليس له صلوة وان ركع وان سجد ولا له زكوة ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل
امر الله تعالى على خلقه طاعته وامر بالاخذ عنه فمن عرفه واخذ عنه اطاع الله وفى معناها بل
اكد منها واصرح دلالة اخبار اُخر



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وعترته المعصومين اما بعد فيقول العبد الفاني
محمد تقي بن حسينعلي الهروي عفا الله عن جرائمهما ان هذه نبذة متعلقة باحكام الميراث كتبتها
لايضاح سهام كل واحد من الوراث في كل مرتبة من مراتب النسب الثلث فان في هذه المراتب
سيما مع ملاحظة مشاركة الزوجين معها تكثر الفروض وتتشعب الصور فيحتاج فيها الى تدبر
اكثر وتدرب اوفر اذ كثيرا ما يحصل فيها الاشتباه والغفلة سيما عند تشعب الورثة ولذا بعد ان فصلت
الصور والاقسام واوضحت فيها الكلام اتبعتها في الغالب برسم جدول تسهل به معرفة السهام
ويحصل به زيادة ايضاح في المرام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام ورتبتها على مقدمة وثلثة ابواب
المقدمة في ذكر جملة من المسائل التي يتوقف عليها بيان المقصود وهي ستة الاولى ان موجبات
الارث ثلثة النسب والزوجية والولاء وللنسب مراتب ثلث الاولى الابوان من غير ارتفاع والاولاد
وان نزلوا الاقرب فالاقرب والثانية الاجداد والجدات وان علوا مرتبين والاخوة والاخوات و
اولادهم مع فقدهم وان نزلوا كذلك والثالثة الاعمام والعمات والاخوال والخالات واولادهم مع فقدهم
وان نزلوا كذلك ثم اعمام الابوين وعماتهما واخوالهما وخالاتهما على تفصيل يأتي ان شاء الله وللولاء ايضا ثلث
مراتب الاولى ولاء العتق والثانية ولاء ضمان الجريرة والثالثة ولاء الامامة والنسب بجميع مراتبه
مقدم على الولاء فلا يرث احد بالولاء ما دام واحد من مراتب النسب موجودا كما لا يرث واحد من
اهل المرتبة الثانية ما وجد واحد من اهل المرتبة الاولى ولا واحد من المرتبة الثالثة ما وجد واحد
من الثانية وكذا بين مراتب الولاء ايضا فلا يرث الامام عليه السلام مع وجود ضامن الجريرة ولا الضامن
مع وجود المعتق واما الزوجية الموجبة للارث فهي تجامع النسب والولاء ولا تحجب الزوجين
احد من الفريقين وجميع ما ذكرناه ثابت بالمعتبرة المستفيضة المؤيدة بالاجماعات المحكية مضافا
الى الكتاب في جملة منها ولا خلاف في ذلك الا في بعض الموارد التي تأتي الاشارة اليه والى ضعفه
في محله ان شاء الله ومقصودنا من وضع هذه الرسالة بيان المراتب الثلث الاول وتفصيل سهام الوارثين

فيها وسهم كل من الزوجين منفردا او مع غيره واما ساير مباحث الارث فلسنا في هذا المختصر
بصدد بيانها الثانية ان موانع الارث امور احدها الرق فان الرقيق وان كان ولدا لا يرث من
قريبه الموروث بل انما يرث منه الحر ولو كان ضامن جريرة وثانيها الكفر فان الكافر وان كان
قريبا جدا لا يرث المسلم وانما يرثه المسلم وان كان بعيدا ولو لم يكن له وارث مسلم ولو ضامن جريرة
ورثه الامام عليه السلام ولا يرثه الكافر بحال وثالثها القتل فانه يمنع القاتل من ارث المقتول اذا كان
عمدا ظلما وفي الخطاء اقوال ثالثها انه يمنع من الدية خاصة وهو الاظهر وفي المعتبرة المستفيضة حرمان
الاخوة والاخوات من الام من الدية ايضا وهو الاقوى والحق سهم غيرهم من المتقربين بالام ايضا
مستندا بعدم القول بالفصل والاولوية العرفية وهو وان كان غير بعيد الا ان الاحتياط حسن
ورابعها اللعان وهو يمنع الارث بين الزوجين وبين الزوج والولد المنفي به من جانب الاب
والابن وخامسها الحمل فانه مانع من الارث الا ان ينفصل حيا وقد انهى الشهيد في الدروس الموانع
الى عشرين ونشير الى ما ذكره اجمالا اذ ليس مقصودنا في هذه الرسالة تفصيل هذه الامور
وهي ما مرّ والزنا فانه يقطع النسب من الابوين والتبري عند السلطان من جريرة الابن وميراثه
والشك في النسب والغيبة المنقطعة والدين المستغرق وعلم اقتران موت المتوارثين واشتباه المتقدم
والمتأخر في الموت وبعد الدرجة مع وجود الاقرب ومنع متعلق بالزوجين وذكر له وجوها اتبعه
منها تجرد عقد المريض على امرأة من الدخول اذا مات في مرضه ومنها كون العقد منقطعا الى آخر
ما ذكره ومنع المستهل من الارث اذا لم يكمل شهود الاستهلال واشتباه الحر الوارث بالعبد
وقدر الحبوة والكفن مع مؤنة التجهيز والوصية وكون العين موقوفة وكون العبد جانيا انتهى
ملخصا الثالثة السهام المفروضة في الكتاب ستة النصف وهو فرض البنت الواحدة والاخت
الواحدة للابوين او للاب مع فقد الذكر في الموضعين والزوج مع عدم الولد للزوجة والربع وهو
للزوج مع وجود الولد للزوجة وللزوجة وان تعددت مع عدم الولد للزوج والثمن وهو للزوجة
وان تعددت مع وجود الولد للزوج والمراد بالولد في جميع ما ذكرنا ما يعم ولد الولد ايضا والثلثان

للبنتين فصاعدا او للاختين فصاعدا للاب وام او للاب مع فقد الذكر في الموضعين والثلث
للام مع عدم من يحجبها من الولد وان نزل والاخوة وللاثنين فصاعدا من ولد الام خاصة ذكورا كانوا
او اناثا ام بالتفريق والسدس للاب مع الولد وان نزل وللام المحجوبة وللواحد من ولد الام ذكرا كان
ام انثى والاجتماع في بعض هذه السهام مع بعضها ممكن كالنصف مع الربع وفي بعضها ممتنع
كالربع مع الثمن ولا فائدة مهمة في بيان صور الامكان والامتناع هنا اذ فيما ياتي من التفصيل
غنية عنه الرابعة الوارث ان كان واحدا غير الزوجين فله كل التركة بالقرابة او بالولاء نعم ان كان
ذا فرض كان له بعضها بالفرض والباقي بالقرابة وان كان اكثر ولم يحجب بعضهم بعضا فان لم يكن فيهم
ذو فرض اقتسموه على ما ياتي وان كان فيهم ذو فرض اخذ فرضه اولا ثم يقسم الباقي على الباقين على
ما ياتي ايضا وان كان كلهم ذوي فروض اخذوا فروضهم فان فضل من التركة حينئذ شيء لا يعطى
الفاضل للعصبة وهم اقرباء الميت من جهة الاب اما مطلقا او خصوص الذكور منهم لان التعصيب
باطل عندنا بالكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة بل نقل عليه اجماع اهل البيت عليهم السلم
وضرورة المذهب بل يرد الفاضل على ذوي السهام عدا الزوج والزوجة والام المحجوبة وعدا كلالة
الام ايضا كما سياتي انشاء الله وان نقصت التركة عن فروضهم لم توزع النقص عليهم لان العول باطل
عندنا بما مر بل يدخل النقص على البنت او البنتين او الاخت او الاختين للابوين او للاب لا غير
كما ياتي انشاء الله الخامسة الزوج والزوجة يشاركان جميع الطبقات وياخذان نصيبهما الاعلى مع عدم
الولد والادنى مع وجوده ولا يرد الفاضل عليهما مع وجود وارث ولو ضامن جريرة واما اذا انحصر
الوارث في الزوج ولم يكن غيره سوى الامام عليه السلم فالمشهور المنصور انه يرد عليه الفاضل من نصيبه
الاعلى فيكون له كل التركة للمعتبرة المؤيدة بالشهرة والاجماعات المنقولة وما عن ظاهر الديلمي من انه
لا يرد عليه بل هو للامام عليه السلم ضعيف ودليله لا يصلح لمقاومة ما ذكرنا واذا انحصر في الزوجة كان
فالاظهر ان الزائد من الربع لا يرد عليها بل انما هو للامام عليه السلم ولو في حال غيبته للمعتبرة المستفيضة
التي لا ظهور لها في حال الحضور لو لم نقل بظهورها في العموم للحالتين وعن الصدوق ره ان الزوجة

يرد عليها الفاضل من نصيبها في حال غيبة الامام جمعا بين ما مر وبين ما ياتي ورد بعدم شاهد له
وقيل يرد عليها مطلقا للمعتبرين ورد بشذوذه وعدم مقاومته لمستنده لما مر السادسة ان التوارث
بين الزوجين ثابت في النكاح الدائم واما المنقطع ففيه اقوال اظهرها ثبوت التوارث بينهما مع
اشتراطه ولا يعتبر في التوارث كون الزوجة مدخولة للزوج نعم اذا تزوج المريض ومات في مرضه قبل
الدخول لم ترثه الزوجة على الاشهر بل نقل عليه الاجماع والمعتبرة به مستفيضة ولا يقدح الطلاق
الرجعي في التوارث ما لم تنقض عدتها بل يتوارثان ما دامت في العدة الرجعية دون البائنة الا
اذا طلقها مريضا ومات في مرضه ذلك فان الزوجة ح ترثه خاصة ما لم تتزوج ولم تنقض سنة من
حين الطلاق الى حين موت الزوج ثم ان الزوج يرث من جميع ما تركته الزوجة واما الزوجة فقيل انها
من جميع ما ترك الزوج خلاف والاظهر انها سواء كانت ذات ولد ام لا لا ترث من الارض مطلقا لا عينا
ولا قيمة وترث من الابنية والالات المثبتة كالاخشاب والابواب ونحوها قيمة لا عينا والاشجار
كالالات ترث من قيمتها لا من عينها وفي الصحيح لا ترث النساء من العقار شيئا وتعطى قيمة البناء والشجر
والنخل وفي المفاتيح ان في حكم الشجر المياه المملوكة بتبعية الارض والتي تكون في مثل البئر والقنوات على
الاقوى انتهى واما ساير ما ترك فترث الزوجة من اعيانها كساير الورثات الباب الاول في المرتبة
الاولى من المراتب الثلث المذكورة للنسب وهم الابوان من غير ارتفاع والاولاد وان نزلوا فانهم
المقدمون في الارث عند خلوهم عن الموانع المتقدمة ولا يرث معهم احد من ذوي القرابة ولا
من غيرهم والقول بمشاركة الاجداد معهم في بعض الموارد شاذ منقول على خلافه الاجماع الموافق
للكتاب والسنة المعتبرة وتوضيح الكلام في هذا الباب يتم برسم فصول الاول في ذكر جملة من المسائل
التي ينبغي تقديمها وهي ثلثة الاولى ان اولاد الميت يشاركون ابويه في الارث ولا يحجب بعضهم
بعضا واما اولاد الاولاد فهم لا يرثون مع وجود ولد للميت وان كان بنتا واولاد الاولاد ابناء
ابن وانما يرثون مع عدم وجود ولد للميت اصلا بالكتاب والسنة المؤيدين بالاجماعات المحكية وهل
يعتبر في استحقاقهم عدم وجود الابوين ايضا عن الصدوق ره نعم فعنده لا يرث اولاد الاولاد الا

اذا فقد الاولاد والابوان جميعا والمشهور المنصور خلاف ذلك وانهم يرثون مع الابوين
ولا يحجبون بهما وانما يحجبون بالاولاد كما انهم يحجبون من بعدهم من اولاد اولاد الاولاد وبالجملة كل
طبقة من الاولاد بعيدة تحجب بالاقرب من الاولاد ولا تحجب بابوي الميت احد من الاولاد
واولادهم وان نزلوا ما نزل وكذا لا يحجب بالاولاد وان كانوا للصلب احد من الابوين عن فريضته
الا الام فانه يحجب بهم عن نصيبها الاعلى كما ستعرف انشاء الله الثانية ان الاخوة وان كانوا لا يرثون
مع هذه المرتبة الا انهم يحجبون الام من الثلث الى السدس بالكتاب والسنة المؤيدين بالاجماعات
المنقولة ولكن بشروط خمسة احدها ان يكونوا اخوين او اخا واختين او اربع اخوات فلا اقل الثاني
ان يكونوا لاب وام او لاب فلا يحجب كلالة الام الثالث ان يكون الاب موجودا لان علة الحجب كما في
النص التوفير على الاب الرابع ان يكونوا منفصلين بالولادة لا حملا لعدم انصراف الاخبار اليه كعدم
انصرافها الى غير الاحياء الخامس ان لا يكونوا كفرة ولا ارقاء للمعتبرة المستفيضة المؤيدة بالاجماعات
المنقولة كما في الشرطين الاولين ايضا وفي القاتل قولان اشهرهما المحكي عليه الاجماع عدم حجبه كالكافر
والرق وقد صرح بعض بان اللعان ايضا كالكفر فلا يحجب الاخوة المنفية من الاب باللعان وهو غير
بعيد ثم هل الاخوة بالشرائط المذكورة كما يحجبون الام من الثلث يحجبونها عن الرد عليها ايضا الظاهر
ذلك للاجماعات المحكية المعاضدة بنقل عدم الخلاف وجملة من الوجوه الاعتبارية وذلك كما لو كان
للميت بنت وابوان وكان له اخوة بالشرائط ايضا فان فريضة البنت النصف ثلثة من ستة وفريضة
الابوين السدسان اثنان منها لكل واحد واحد ويبقى واحد لا يرد شيء منه على الام على ما ذكر بل انما
يرد على الاب والبنت وهل يرد عليهما ارباعا على نسبة سهامهما او اخماسا للاب خمسان وللبنت
ثلثة اخماس قولان اقويهما الاول لعموم التعليل في المروي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل ترك ابنته و
امه ان الفريضة من اربعة لان للبنت النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم ويبقى سهمان فهما
احق بهما من العم ومن الاخ ومن العصبة لان الله تعالى قد سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما
وهذا القول هو الاشهر ايضا بل قيل لا يكاد يتحقق فيه مخالف من الاصحاب ولم ينقل الا عن معين

الدين

الدين المصري فانه ذهب الى الثاني لان الاخوة يحجبون الام عن الزايد لمكان الاب فيكون
الزايد له ورد بالطباق الاصحاب على خلافه مضافا الى ما مر من التعليل الثالثة ان الابن الاكبر
يختص بسيف ابيه ومصحفه وخاتمه وثياب بدنه بالمعتبرة المستفيضة الظاهرة في انه على
الوجوب لا الاستحباب وانه يأخذها الا انه يحسب عليه من نصيبه بالقيمة وعن الاسكافي اضافة
السلاح الى الاربعة وعن الصدوق رحمه الله اضافة الرحل والراحلة والكتب لورودها جميعا في المعتبرة
وفي جملة من الصحاح اضافة الدرع ايضا واصل الحكم وهو اختصاص الابن الاكبر بالحبوة من منفردات
اصحابنا والاجماع عليه واقع في الجملة وعلى اختصاص الاربعة الاول في الجملة نقل ضرورة المذهب ايضا
ولكن في كثير من الخصوصيات خلاف والاحتياط في غير موضع الوفاق طريق النجاة الفصل الثاني
في سهام هذه المرتبة فرضا وقرابة وردا اعلم ان الاب وحده له كل التركة بالقرابة والام وحدها لها
الثلث فرضا والباقي ردا ومع الاب لها الثلث مع عدم الحاجب والسدس معه فرضا فيهما وللاب
الباقي قرابة والابن المنفرد له الكل بالقرابة ولو تعدد اشتركوا بالسوية والبنت المنفردة لها النصف
فرضا والباقي ردا والبنتان فصاعدا لهما الثلثان فرضا والباقي ردا ولو اجتمع الصنفان من الاولاد
اي الذكور والاناث فلا فريضة هنا بل يقتسمون المال للذكر مثل حظ الانثيين ولو اجتمع الابوان
مع الاولاد فلكل من الابوين السدس فرضا والباقي للاولاد قرابة ذكورا كانوا ام ذكورا واناثا الا
انهم يقتسمونه في الاول بالسوية وفي الثاني للذكر مثل حظ الانثيين وان كانوا اناثا فقط كان
الكل ح ذا فريضة فيأخذ كل فريضته فان ساوت الفريضة السهام فلا كلام كابوين وبنتين وان
زادت الفريضة رد الزايد عليهم بنسبة سهامهم كما في اب وبنت او اب وبنتين فصاعدا فان
للاب في الصورتين واحدا من ستة اصل الفريضة لانها مخرج النصف او الثلثين والسدس
وللبنت في الاولى ثلثة منها ويبقى اثنان فرد عليهما ارباعا وللبنتين في الثانية اربعة منها و
يبقى واحد فرد على الاب والبنتين اخماسا وعن الاسكافي تخصيص الرد في هذا المثال بالبنتين
لموثق مضعف بالشذوذ والندرة ولان النقص يدخل عليهما بالزوجين فيكون الفاضل

لهما وهو اعتبار لا حجة فيه ولو فرض بدل الاب في المثالين الام كان الحكم كما ذكر بلا تفاوت
والفريضة في المثال الاول من اثني عشر اذ الاثنان الباقيان ثلث من الستة اصل الفريضة و
لابد من قسمته ارباعا فيحتاج الى عدد كان لثلثه ربع اى الى مخرج ربع الثلث وهو اثنا عشر [illegible]
مخرج النصف والسدس فيه اكتفينا به فسدسه اثنان للاب او الام ونصفه ستة للبنت والاربعة
الباقية يرد عليهما ارباعا واحد للاب وثلثة للبنت فللاب ثلثة من اثني عشر وللبنت تسعة فصار
جميع التركة بينهما ارباعا وصح فلو جعلت التركة من اول الامر اربعة واحد للاب او الام وللبنت
ثلثة صح وكان اسهل واخصر واما المثال الثاني فالفريضة فيه من ثلثين اذ ما بقي من الستة
بعد سهم البنتين واحد الابوين واحد وهو سدس الستة ولا بد ان يقسم اخماسا فيحتاج الى
مخرج خمس السدس وهو ثلثون فيكتفى به ويكون سهم احد الابوين منه فرضا وردا ستة هي
خمس الفريضة وسهم البنتين كذلك اربعة وعشرين هي اربعة اخماسها لكل خمسان وصح ولو جعلت
التركة خمسة من اول الامر خمسها لاحد الابوين ولكل من البنتين خمسان صح وكان اسهل كما مر
هنا ولو فرض ابوان وبنت كان لهما اثنان من ستة وللبنت ثلثة منها او السدس الباقي يرد على
الثلثة اخماسا مع عدم الحاجب للام والفريضة من ثلثين ومع الحاجب لا يرد على الام بل يرد
على الاب والبنت ارباعا على المشهور واخماسا على قول المصري كما مر والفريضة على المشهور من اربعة وعشرين
مخرج ربع السدس وعلى قول المصري من ثلثين كما في صورة عدم الحاجب الا ان في تلك الصورة
يكون المردود على الاب واحدا من الخمسة الباقية وفي صورة وجود الحاجب اثنين منها على قوله ثم
ان اجتمع مع هذه المرتبة زوج او زوجة اخذا مع الولد نصيبهما الادنى وبدونه الاعلى كما مر و
بدخولهما قد تنقص الفريضة عن السهام ويدخل النقص حينئذ على البنت او البنات فقط ولا يدخل
على احد من الابوين ولا الزوجين فان الاب لا ينقص من السدس ولا الام والزوجين من نصيبهم
الادنى وهو السدس والربع والثمن شيئا كما في المعتبرة المستفيضة المؤيدة بالاجماعات كما في ابوين
وبنت وزوج فان فريضة كل من الابوين السدس وفريضة البنت النصف وفريضة الزوج الربع

والمخرج

والمخرج المشترك بين الكسور المذكورة اثنا عشر وهو الفريضة في المثال سدساها اربعة للابوين
وربعها ثلاثة للزوج يبقى للبنت خمسة وهو اقل من نصف الفريضة بواحد فدخل النقص عليها كما
في ابوين وبنتين وزوجة فان فريضة الابوين ما مر وفريضة البنتين الثلثان وفريضة الزوجة
الثمن والمخرج المشترك بين هذه الكسور وهو الفريضة في المثال ايضا اربعة وعشرون سدساها
ثمانية للابوين وثمنها ثلثة للزوجة والباقي ثلثة عشر للبنتين وهو اقل من فريضتهما التي هي الثلثان
بثلثة وان زادت الفريضة على السهام مع وجود احد الزوجين لا يرد شيء عليهما بالمستفيضة المعتبرة
المؤيدة بالاجماعات الناطقة بذلك وبان الرد انما هو على الاب او البنت او البنات وعلى الام ايضا
مع عدم الحاجب كما مر فلو تركت ابا وبنتا وزوجا كان اصل الفريضة اثني عشر سدسها للاب ونصفه
للبنت وربعه للزوج والواحد الباقي يرد على الاب والبنت ارباعا فيحتاج الى ضرب مخرج الربع في اصل
الفريضة ليحصل ثمانية واربعون ومنه تصح المسئلة ولو ترك ابوين وبنتا وزوجة كان اصل الفريضة
اربعة وعشرين سدساها للابوين ونصفها للبنت وثمنها للزوجة والواحد الباقي يرد على الابوين والبنت
اخماسا فتصح المسئلة من مائة وعشرين حاصلة من ضرب مخرج الخمس في اربعة وعشرين وان كان للام
حاجب كان الرد على البنت والاب فقط ارباعا على ما هو المشهور المنصور وتصح المسئلة من ستة
وتسعين حاصلة من ضرب الاربعة في اربعة وعشرين وعلى قول المصري يكون الرد اخماسا خمسان
للاب فقط وثلثة اخماس للبنت وعلى ما اشرنا اليه من الطريق الاسهل فاخذ سهم الزوجية اولا من
اصل التركة وكذا سهم من لا يرد عليه وهي الام مع الحاجب ثم تقسم الباقي ارباعا او اخماسا على نسبة
سهام المردود عليهم وان شئت فاضرب مخرج سهم الزوجية اي الربع او الثمن في مخرج النسبة
المذكورة واجعل التركة بعدد الحاصل ثم خذ منها الربع او الثمن ثم اقسم الباقي ارباعا او اخماسا
ففي المثال الاول من المثالين الاخيرين لما كان سهم الزوج الربع والنسبة بين سهم الاب
والبنت ربعية ايضا ضربنا الاربعة في الاربعة وجعلنا التركة بعدد الحاصل اي ستة عشر فهي
الفريضة ومنها تصح المسئلة فاعطينا ربعها اربعة للزوج وقسمنا الباقي على الاب والبنت ارباعا

ربعه ثلثه للاب وثلثه اربعة اخماسه للبنت وفى المثال الثانى منهما ضربنا الثمانية مخرج سهم
الزوجة فى الخمسة لان النسبة بين سهمى الابوين والبنت خمسية بمعنى ان سهمى الابوين اثنان
من خمسة وسهم البنت ثلثة منها والحاصل اى الاربعون هو الفريضة ثمنه خمسة للزوجة و
الباقى يقسم اخماسا خمسه سبعة للاب وخمسه الاخر للام وثلثة اخماسه للبنت هذا مع عدم
الحاجب للام واما مع وجوده فلا بد ان تاخذ اولا سهمى الزوجة والام جميعا من المخرج المشترك
وهو اربعة وعشرون ثم نجعل الباقى على المشهور على اربعة اسهم سهم للاب وثلثة اسهم
للبنت وعلى قول المصرى على خمسة اسهم سهمان للاب وثلثة للبنت هذا وما ذكرناه فى السهام
مما نطق بجملة منها الكتاب خصوصا او عموما كاية اولوا الارحام وبجميعها السنة المعتبرة المستفيضة
مع تاييد الكل بالشهرة التامة بل الاجماعات المحكية ووجود الخلاف فى جملة من الموارد كما
اشرنا الى بعضها لضعفه وشذوذه لا يقدح فيما ذكرناه

الفصل الثالث

فى تفصيل السهام
عند اجتماع الورثة بعضهم مع بعض ثنائيا او ثلاثيا او غيرهما فانه وان كان يعلم ما ذكرناه فى
الفصل السابق الا انه كثيرا ما يقع الاشتباه فى الفروض الخاصة والموارد الجزئية فينبغى ضبط
الصور وتعيين الخصوصيات حفظا عن الغفلة والاشتباه فنقول من الظاهر ان الوارث
ان كان واحدا يحوز التركة كلها من اى طبقة كان سوى الزوجة كما مر فلا حاجة لنا الى بيان
سهم الوارث الواحد لان سهمه الكل بل ينبغى بيان السهام عند اجتماع الورثة بعضهم مع بعض
ولما كان الوارث فى هذه المرتبة التى هى اولى المراتب منحصرا فى الاب والام والابن واحدا كان
او اكثر والبنت كذلك وكان الزوجان يرثان مع كل طبقة فلا بد ان يلاحظ اجتماع الستة المذكورين
بعضهم مع بعض وتعيين السهام فى جميع الصور الممكنة فى المقام فنقول ان الاجتماع هنا
اما ثنائى او ثلاثى او رباعى او خماسى او سداسى ولا يكون اكثر من ذلك وذلك لان الاربعة الاول
يمكن اجتماعهم واذا اجتمع معهم احد الزوجين صاروا خمسة والابن وان تعدد لا يتعدد الا اذا
اذ لا يختلف الحكم بوحدته وتعدده الا ان سهمه ايا ما كان يقسم فى صورة التعدد بينهم بالسوية

وكذا الزوجة واما البنت فلما كان لها فريضة فى حال الوحدة واخرى فى حال التعدد فلا بد
ان تعتبر فى حال الانفراد مرة وفى حال التعدد اخرى ولكن لما لم يكن فى حال التعدد تفاوت
بين ما اذا كانتا اثنتين او اكثر لم تعتبر الزائدة على الاثنتين صورة على حدة ولهذا لا يكون عدد
الورثة فى هذه المرتبة مع وجود احد الزوجين زائدا على ستة وهم الاب والام والابن واحدا كان
او اكثر فانهم يحسبون بواحد كما عرفت واذا اجتمعوا مع البنتين صاروا خمسة فان الزائدة على
الاثنتين من البنات لا تعد فى العدد ايضا كما عرفت ثم هؤلاء الخمسة اذا اجتمعوا مع احد
الزوجين صاروا ستة ولا يمكن ازيد من هذا فى هذه المرتبة واما الاقل فيمكن الى واحد اذا
عرفت ما ذكرنا فنقول اذا اجتمع الوراث المذكورون بعضهم مع بعض فانظر ان كانا اثنين
فاعرف سهمهما مما نرسمه فى جدول الاجتماع الثنائى وان كانوا ثلثة فاعرف سهامهم من جدول
الثلاثى وهكذا الى السداسى ولكن لا تغفل عما سبق من استثناء الحبوة واستثناء ما لا يرث
الزوجة منها واستثناء ما لا يرث بعض الورثة منه كالدية على ما تقدم ولا تغفل ايضا عما سبق
من موانع الارث وما ذكرنا هنا من ان الابن وان تعدد نحسبه بواحد والبنت وان زادت عن
الاثنتين نحسبهن باثنتين فلو كان الوارث ابا وابنين وخمس بنات واربع زوجات فاطلب
سهامهم من جدول الخماسى اذ الابنان نعدهما واحدا والبنات الخمس نعدهن اثنتين والزوجات
الاربع نحسبهن بواحدة الا انك لا بد ان تقسم ما عيناه للابن على الابنين بالسوية وما عيناه
للبنتين على خمس بنات كذلك وما للزوجة على اربع كذلك اذا تبين هذا فاعلم ان صور الاجتماع
الثنائى فى هذه المرتبة لا تزيد على خمس عشرة وذلك لانك تعتبر الاب مع كل واحد من الخمسة
الاخر التى فى هذه المرتبة وهم الام والزوج والزوجة والابن والبنت فهذه صور خمس ثم تعتبر
الام مع كل من الاربعة الاخر وهذه صور اربع ثم تعتبر الزوج مع كل من الابن والبنت ولا
تعتبر مع الزوجة لاستحالة اجتماعهما وهذه صورتان ثم تعتبر الزوجة مع كل منهما ايضا وهذه
ايضا صورتان ثم تعتبر الابن مع البنت وهذه واحدة والمجموع اربع عشرة وقد عرفت ان الابن

وان تعدد يحسب بواحد كما ان الاكثر من البنتين يحسب باثنتين واما الابنتان فتحسبان

على حدة فهذه ايضا صورة تزيد على ما مر فيبلغ جميع الصور خمس عشرة ولا ثنائي غير

ما ذكرناه لان الامكان محالا او مكررا او محسوبا بواحد كزوج وزوجة وابن فانهما مع تعددهما

يحسبان بواحد كما تقدم فلا يكون اجتماعهما من الثنائيات وهذه الصور التي ترتقي الى ستة

وثلثين حاصلة من ضرب الستة في مثلها وان لم يكن فائدة في ذكرها جميعا الا انا نرسم الجميع

في الجدول ليتضح الصور المطلوبة متميزة من غيرها ونرسم حكم الجميع في البيت الملتقى مراعيا

في تعيين السهام للطريق الاسهل وهذه صورة الجدول

جدول الاجتماع الثنائي	البنت	الابن	الزوجة	الزوج	الام	الاب
الاب	ربع المال للاب والباقي للبنت	سدس المال للاب والباقي للابن	ربع المال للزوجة والباقي للاب	نصف المال للزوج والنصف للاب	ثلث المال للام [illegible]	محال
الام	ربع للام والباقي للبنت	سدس للام والباقي للابن	ربع للزوجة والباقي للام	نصف للزوج والنصف للام	محال	مكرر
الزوج	ربع للزوج والباقي للبنت	ربع للزوج والباقي للابن	محال	محال	مكرر	مكرر
الزوجة	ثمن للزوجة والباقي للبنت	ثمن للزوجة والباقي للابن	يحسبان بواحدة [illegible] ربع المال بالسوية	محال ومكرر	مكرر	مكرر
الابن	ثلثا للابن والباقي للبنت	يحسبان بواحد ولها نصف المال بالسوية	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر
البنت	نصف المال بينهما بالسوية	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر

واما الاجتماع الثلاثي فصوره عشرون وذلك لان الوراث في هذه المرتبة عند فقد الزوجين

اربعة كما مر الاب والام والابن والبنت وصور الاجتماع الثلاثي من هؤلاء الاربعة اربعة لان

كل واحد من الاربعة اذا انتفى يبقى ثلثة فاذا انتفى الاب يبقى الثلاثة الاخر ام وابن وبنت

واذا انتفى الام يبقى اب وابن وبنت وهكذا الاخران ثم اذا كان زوج مع هذه الطبقة صارت

الصور اثنتي عشرة لان التركيب الثنائي من الاربعة السابقة ترتقي الى ستة لانك تاخذ الاول

من الاربعة مع كل من الثلثة الاخر ثم الثاني منها مع كل من الاخيرين ثم الثالث مع الرابع فهذه

ستة ثنائية واذا اعتبر الزوج مع كل من هذه الستة تصير الستة ثلاثية وكذا لو ابدل الزوج

بالزوجة فيصير صور الاجتماع الثلاثي مع ملاحظة الزوجين ما ذكرنا ومع الاربع المتقدمة

تبلغ ست عشرة ولما عرفت ان البنتين فصاعدا لهما فريضة على حده فلا حظناهما مع كل

واحد من الاب والام والزوج والزوجة فيصير صور الاجتماع الثلاثي التي فيها البنتان اربعا

ولا نلاحظ البنتين مع البنت الواحدة لما عرفت من ان ما زاد من البنتين يحسب باثنتين

ولا مع الابن لما مر من ان الاولاد في صورة اختلافهم بالذكورة والانوثة لا فريضة لهم بل

يقتسمون التركة للذكر مثل حظ الانثيين فلا حاجة الى ذكر هذا الاجتماع الثلاثي فصار جميع الصور

الثلاثية التي ينبغي ذكرها في الجدول وتعيين السهام فيها عشرون فاذا كانت الورثة في هذه

المرتبة مع احد الزوجين او بدونه ثلاثة فانظر الى الجدول الثلاثي والملتقى في اي بيت من

بيوته واعرف سهامهم مما رسمناه وهذه صورة الجدول

جدول الاجتماع الثلاثي ولها عشرون صورة		
عدد الصورة		
١	ام واب وبنت	للام سدس المال والباقي يقسم بين الابن والبنت اثلاثا ثلثان للابن وثلث للبنت ولو تعدد الابن كان للذكر ابن ضعف البنت
٢	اب وابن وبنت	هذه الصورة كالمتقدمة فللاب سدس المال والباقي كما مر بلا فرق
٣	اب وام وبنت	ان لم يكن حاجب للام فسهم المال خمسة خمس للاب وخمس للام وثلاثة اخماس للبنت وان كان حاجب للام من الاخوة فللابوين سدس المال وللبنت نصفه والسدس الباقي يرد على الاب والبنت ارباعا والفريضة من اربعة وعشرين كما يجيء في الفصل الاتي
٤	اب وام وابن	للابوين سدس المال والباقي للابن واحدا كان او متعددا
٥	زوج واب وام	للزوج نصف المال ثلاثة من ستة وللام الثلث مع عدم الحاجب وسدسه مع وجوده والباقي للاب
٦	زوج واب وابن	للزوج الربع ثلثة من اثني عشر وللاب السدس اثنان منه والباقي للابن واحدا كان او اكثر
٧	زوج وابن وبنت	للزوج الربع ويقسم الباقي بين الاب والبنت ارباعا ربع للاب والباقي للبنت
٨	زوج وام وابن	للزوج الربع وللام السدس والباقي للابن كما في الصورة السادسة بلا فرق
٩	زوج وام وبنت	للزوج الربع ويقسم الباقي ارباعا ربع للام والباقي للبنت كما في السابعة
١٠	زوج وابن وبنت	للزوج الربع والباقي للابن والبنت اثلاثا ولو تعدد الابن فللذكر ابن ضعف البنت
١١	زوجة واب وام	للزوجة ربع المال ثلثة من اثني عشر وللام ثلثه اربعة الى الحاجب وسدسه معه والباقي للاب
١٢	زوجة واب وابن	للزوجة الثمن ثلثة من اربعة وعشرين وللاب السدس والباقي للابن واحدا كان او اكثر
١٣	زوجة واب وبنت	للزوجة الثمن والباقي يقسم ارباعا ربع للاب وثلثة ارباع للبنت
١٤	زوجة وام وابن	للزوجة الثمن وللام السدس والباقي للابن كما في الثانية عشرة
١٥	زوجة وام وبنت	للزوجة الثمن والباقي يقسم ارباعا ربع للام والباقي للبنت
١٦	زوجة وابن وبنت	للزوجة الثمن والباقي يقسم اثلاثا كما في العاشرة
١٧	بنتان واب	يقسم المال اخماسا خمس للاب والباقي للبنتين فصاعدا بالسوية
١٨	بنتان وام	خمس المال للام والباقي للبنتين كما في الصورة المتقدمة
١٩	بنتان وزوج	ربع المال للزوج والباقي للبنتين فصاعدا بالسوية
٢٠	بنتان وزوجة	ثمن المال للزوجة والباقي للبنتين كما في الصورة المتقدمة

واما الاجتماع الرباعي فصوره ثمانى عشرة لان اجتماع الاربعة كلهم اى الاب والام والابن
والبنت صورة واحدة ومع وجود الزوج بدل واحد من الاربع يحصل اربع صور اخر ومع
وجود الزوجة هكذا اربع اخر فهذه صور تسع فاذا لاحظت البنتين مع صور الاجتماع الثنائي
وهى تسع يحصل تسع صور اخر وكون صور الثنائى تسعا يظهر بما مر فى جدوله ونقول هنا ايضا
ان مع ملاحظة البنتين لا يلاحظ البنت الواحدة لما عرفت من ان الزائدة على الاثنتين لا
يحسب على حدة فنبقى ح اب وام وابن وزوج وزوجة والاحتمالات الثنائية بين هذه الخمسة
عشرة اذ الاول مع كل من الاربعة الاخر اربعة والثانى مع الثلثة الاخر ثلثة والثالث مع كل
من الاثنين الاخرين اثنان ولا يلاحظ اجتماع الاخيرين للامتناع واذا لوحظت البنات مع هذه
الثنائيات التسع يحصل تسع صور رباعيات وهى مع التسع الاول تصير ثمانى عشرة صورة فاذا

		جدول الاجتماع الرباعى وله ثمانى عشرة صورة
الاولى	اب وام وابن وبنت	للاب سدس المال وللام سدس اخر والباقية للاولاد للذكر ضعف الانثى
٢	زوج وام وابن وبنت	للزوج ربع المال ثلثة من اثنى عشر وللام سدسه اثنان منه والباقية للاولاد كما مر
٣	اب وزوج وابن وبنت	للاب السدس وللزوج الربع والباقية للاولاد كما مر
٤	اب وام وزوج وبنت	للابوين السدسان اثنان من اثنى عشر وللزوج الربع والباقية وهو الخمسة للبنت
٥	اب وام وابن وزوج	كما سبق بلا فرق للابوين سدسان وللزوج ربع والخمسة الباقية للابن وان تعدد
٦	زوجة وام وابن وبنت	للزوجة ثمن المال ثلثة من اربعة وعشرين وللام سدسه اربعة منها والباقية للاولاد للذكر ضعف الانثى
٧	اب وزوجة وابن وبنت	كما سبق للاب السدس وللزوجة الثمن والباقية للاولاد
٨	اب وام وزوجة وبنت	للزوجة الثمن ويقسم الباقية اخماسا خمس للاب وخمس للام وثلثة اخماس للبنت ولو كان للام حاجب لكان لها السدس وللزوجة الثمن والباقية يقسم ارباعا ربع للاب وثلثة ارباع للبنت
٩	اب وام وابن وزوجة	للزوجة الثمن وللابوين السدسان والباقية وهو ثلثة عشر من اربعة وعشرين للابن وان تعدد
١٠	اب وام وبنات	للابوين السدسان وللبنتين فصاعدا الثلثان
١١	اب وابن وبنات	للاب السدس والباقية للاولاد للذكر ضعف الانثى
١٢	اب وزوج وبنات	للزوج الربع وللاب السدس والباقية وهو سبعة من اثنى عشر للبنتين فصاعدا
١٣	اب وزوجة وبنات	للزوجة الثمن والباقية يقسم اخماسا خمس للاب واربعة اخماس للبنتين فصاعدا
١٤	ام وابن وبنات	للام السدس والباقية للاولاد للذكر ضعف الانثى
١٥	ام وزوج وبنات	للزوج الربع وللام السدس والباقية وهو سبعة من اثنى عشر للبنتين فصاعدا
١٦	ام وزوجة وبنات	للزوجة الثمن والباقية يقسم اخماسا خمس للام واربعة اخماس للبنتين فصاعدا
١٧	ابن وزوج وبنات	للزوج الربع والباقية للاولاد للذكر ضعف الانثى
١٨	ابن وزوجة وبنات	للزوجة الثمن والباقية للاولاد للذكر ضعف الانثى

اجتمع فى هذه المرتبة ورّاث اربعة كانوا واحدة من هذه الصور فالملبهم من الجدول الرباعى واعرف سهامهم تاركا منا فيه والجدول اهذا واما الاجتماع الخماسى فصوره تسع لان اجتماع الاربعة المذكورين

وهم الاب

وهم الاب والام والابن والبنت مع الزوج يكون صورة ومع الزوجة صورة ثانية ثم اذا لوحظت
البنات مع صور الاجتماع الثلاثى التى لم يكن فيها بنت ولا بنات وهى سبع يحصل سبع صور اخر
كما يعلم من الجدول الثلاثى السابق فان الخالى من البنت والبنتين من بيوت ذلك الجدول
لا يكون الا سبعة وان شئت فقل ان بعد اسقاط البنت من الاربعة المذكورين يبقى اب وام
وابن وهذه صورة واحدة ثلاثية واذا كان زوج بدل واحد من الثلثة المذكورين يحصل ثلث
صور اخر ثلثة او زوجة فتحصل ثلث اخر فلا يزيد صور الثلاثية الخالية عن البنت والبنتين
عن سبع ومع ملاحظة البنتين معها تصير هذه السبع خماسيا ومع الصورتين الاوليين
يبلغ تسعا فاذا كان الورّاث خمسة فالملبهم فى احد البيوت التسعة من الجدول الخماسى واعرف
سهامهم منه والجدول هذا الجدول

		جدول الاجتماع الخماسى وله تسع صور
١	اب وام وابن وبنت وزوج	للزوج الربع وللابوين السدسان والباقية وهو خمسة من اثنى عشر للاولاد للذكر ضعف الانثى
٢	اب وام وابن وبنت وزوجة	للزوجة الثمن وللابوين السدسان والباقية وهو ثلثة عشر من اربعة وعشرين للاولاد كما ذكر فى السابقة
٣	اب وام وابن وبنات	للابوين السدسان اثنان من ستة والباقية للاولاد كما ذكر
٤	زوج وام وابن وبنات	للزوج الربع وللام السدس والباقية وهو سبعة من اثنى عشر للاولاد كما ذكر
٥	زوج واب وابن وبنات	للزوج الربع وللاب السدس والباقية للاولاد كما ذكر
٦	اب وام وزوج وبنات	للزوج الربع وللابوين السدسان والباقية وهو خمسة من اثنى عشر للبنتين فصاعدا
٧	زوجة وام وابن وبنات	للزوجة الثمن وللام السدس والباقية وهو سبعة عشر من اربعة وعشرين للاولاد كما مر
٨	اب وزوجة وابن وبنات	للزوجة الثمن وللاب السدس والباقية للاولاد كما مر
٩	اب وام وزوجة وبنات	للزوجة الثمن وللابوين السدسان والباقية وهو ثلثة عشر من اربعة وعشرين للبنتين فصاعدا

واما الاجتماع السداسى فله صورتان لا غير اذ اهل هذه المرتبة لا يزيدون عن خمسة الاب
والام والابن والبنات وانما يصيرون ستة بدخول الزوج وهذه صورة او بدخول الزوجة
وهذه صورة اخرى وسهام كل من الستة فى الصورتين ما رسم فى هذا الجدول فى البيتين

	جدول الاجتماع السادس وله صورتان	
١	اب وام وابن وبنات وزوج	للزوج الربع وللابوين السدسان والبقية وهو سبعة من اثني عشر للاولاد للذكر ضعف الانثى
٢	اب وام وابن وبنات وزوجة	للزوجة الثمن وللابوين السدسان والباقية وهو ثلثة عشر من اربعة وعشرين للاولاد كما ذكر

الفصل الرابع في اولاد الاولاد

وقد عرفت ان الطبقة العليا من الاولاد تحجب
الطبقة السفلى فما دام للميت ولد ولو
بنتا لا يرث ولد الولد وان كان ابن ابن
بل اولاد الاولاد انما يرثون بشرط فقد
الاولاد جميعا بل يشترط فقد الابوين
على قول تقدم مع ضعفه وح فنقول
هل هذه الطبقة السفلى حكمهم حكم الطبقة العليا كما عن جمع منهم المرتضى ره فيكون كيفية تقسيم
المال بينهم كما لو كانوا هم الاولاد بلا واسطة فلو كان ابنان لبنت وبنتان لابن كان حكمهم حكم ما لو
كان للميت ابنان وبنتان فيأخذون كل المال مع عدم وارث آخر ويقتسمونه للذكر مثل حظ
الانثيين ومع وجود وارث آخر من اب او زوج او غيرهما يأخذون سهمهم ويقتسمونه كما ذكر
او لا يكون كذلك بل يأخذون نصيب من يتقربون به اي نصيب ابيهم الذي هو ابن الميت وامهم
التي هي بنته ففي المثال المذكور مع عدم وارث آخر يأخذ الابنان ثلث التركة الذي هو سهم
امهما والبنتان ثلثيها الذين هما سهم ابيهما ومع وجود وارث آخر فكذلك ايضا بمعنى ان كل
ما هو نصيب الام على فرض حيوتها وهي بنت الميت يأخذه الابنان وما هو نصيب الاب
كذلك وهو ابن الميت يأخذه البنتان الاشهر الثاني وهو الاظهر ايضا للظواهر المعتبرة المؤيدة
بنقل الاجماع كما ان الاشهر الاظهر انهم يقتسمون سهم ابيهم او امهم بينهم للذكر مثل حظ
الانثيين على اولاد الابن والبنت جميعا مضافا الى نقل الاجماعات ايضا والقول باقتسام اولاد
البنت نصيبهم بالسوية مطلقا لتقربهم بالانثى كما عن القاضي ضعيف اذا عرفت ما بيناه
فعليك ان تعرف اولا سهام ابائهم او امهاتهم لو كانوا موجودين في حال اجتماعهم مع غيرهم
وحال انفرادهم على التفصيل الذي قدمناه ثم تقسم سهم كل على اولاده بالسوية ان اتفقوا في

الذكورة

الذكورة والانوثة وللذكر مثل حظ الانثيين ان اختلفوا فلو كان للميت اب وزوج وعشرة
اولاد من الطبقة السفلى وكان هذه العشرة من بنتين وابن بان يكون ثلثة ابناء من بنت
واربعة مختلفة بالذكورة والانوثة من بنت اخرى وثلثة مختلفة من ابن فالطريق سهم البنتين
والابن اذا اجتمعوا مع الاب والزوج من الجدول الخامس المتقدم ثم اقسم سهم احدى البنتين
على ابنائها الثلثة بالسوية وسهم البنت الاخرى على اولادها الاربعة للذكر مثل حظ الانثيين
وسهم الابن على اولاده الثلثة ايضا هكذا وقس على ما ذكرناه جميع ما يرد عليك من الصور
ولا نطيل الكلام في المقام اذ عدد الاولاد في اي طبقة كانوا لا يندرج تحت ضبط وانما
الضابط في نفس الاولاد ما ذكرناه سابقا وفي اولادهم ما بيناه انفا من انك تلاحظ اباءهم
وامهاتهم وتقسم سهامهم التي تعرف تمامه مفصلا على اولادهم بالسوية ان تساووا في
الذكورة والانوثة وبالاختلاف ان اختلفوا وقس على ما ذكرناه حال الطبقة الثالثة
عند فقد الاولى والثانية فلو كان للميت وارثان احدهما هند وهي بنت بنت ابنه وثانيهما
زيد وهو ابن بنت بنته كان لهند ثلثان من التركة هما سهم امها على تقدير حيوتها الذي كان
سهم ابن الميت كذلك وكان لزيد الثلث الباقي الذي هو سهم ابيه الذي هو سهم بنت الميت
كذلك وعليك بالتأمل التام في امثال المقام لئلا يحصل الاشتباه والله حفيظ عليك

الباب الثاني

في المرتبة الثانية وهم الاخوة واولادهم وان نزلوا ولكن مرتبين والاجداد
وان علوا كذلك فان المرتبة الاولى اذا انتفت رأسا فلم يكن للميت احد من الابوين ولا الولد وان
نزل او كانوا ممنوعين عن الارث باحد الموانع المتقدمة كان ميراثه لهذه المرتبة فقط ولا يشاركهم
احد من المرتبة التالية لعموم ما دل على منع الاقرب الابعد من الكتاب والسنة المؤيدة بالاجماع
الحكية وبه يرد ما قد ينقل من مشاركة الخال للجدة او مشاركة العمة لها وتوضيح الكلام في سهام
هذه المرتبة باعتبار انفراد كل من الصنفين عن الاخر واجتماعه معه ووجود احد الزوجين معهم
وعدمه وملاحظة طبقات الاجداد بحسب القرب والبعد وطبقات اولاد الاخوة واولاد اولادهم

يستدعى رسم فصول الاول فيما اذا كان الوارث منحصرا فى الاخوة والاخوات ويسمون بالكلالة
ولم يكن معهم احد من الاجداد والجدات وح فان كان الوارث واحدا فله المال كله الا انه ان
كان للام فقط كان له النصف تسمية والباقى ردا ان كان انثى والا فالكل له بالقرابة وان كان
متعددا فان كان كلهم اولاد الام فقط كان لهم الثلث تسمية والباقى ردا ويقتسمونه بالسوية
وان كانوا مختلفين فى الذكورة والانوثة وان كان كلهم كلالة الابوين او الاب فقط كان لهم
الثلثان تسمية والباقى ردا ان كان كلهم اناثا وان كان كلهم ذكورا او كانوا مختلفين كان الكل
لهم بالقرابة ويقتسمونه بالسوية فى صورة الاتفاق فى الذكورة والانوثة وللذكر مثل حظ
الانثيين فى صورة الاختلاف فيهما وان اختلفوا بان كان بعضهم لاب وام وبعضهم لاب
فقط كان كلالة الاب ح محجوبا واختص بالارث كلالة الابوين واحدا كان او اكثر وحكم الفرض
والقرابة والاقتسام بينهم بالسوية ان اتفقوا وبالتفاوت ان اختلفوا كما مر وان كان بعضهم
لاب وام وبعضهم لام فقط كان لكلالة الام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر
بالسوية والباقى لكلالة الابوين للذكر مثل حظ الانثيين ان تفاوتوا والا فبالسوية كما مر وان كان
بعضهم لاب فقط وبعضهم لام فقط كان حكم كلالة الاب ح حكم كلالة الابوين ويرجع حكم هذه
الصورة الى الصورة السابقة كما انه ان اجتمع الكلالات الثلث سقط كلالة الاب فقط بكلالة
الابوين ويرجع الصورة الى الصورة السابقة ايضا وقد ظهر مما ذكرناه سابقا واشرنا اليه هيهنا
ان ذا الفرض فى هذه المرتبة اربعة الواحد من كلالة الام وله السدس والمتعدد منهم ولهم
الثلث والاخت الواحدة للابوين مع فقد الاخ لهما او للاب فقط مع فقد الاخ له وفقد كلالة
الابوين مطلقا ايضا ولها النصف والاختان فصاعدا كذلك ولهما الثلثان وظهر ايضا ان الفريضة
لو زادت عن السهام كما لو اجتمع واحد او متعدد من كلالة الام مع اخت واحدة للابوين او الواحد
منهم مع اختين فصاعدا للابوين فانه يرد الزايد فى الصور الثلث وهو الثلث فى الاولى والسدس
فى الاخيرتين على كلالة الابوين لا على الكل وقد اشرنا اليه انفا حيث لم يجعل لكلالة الام فى صورة

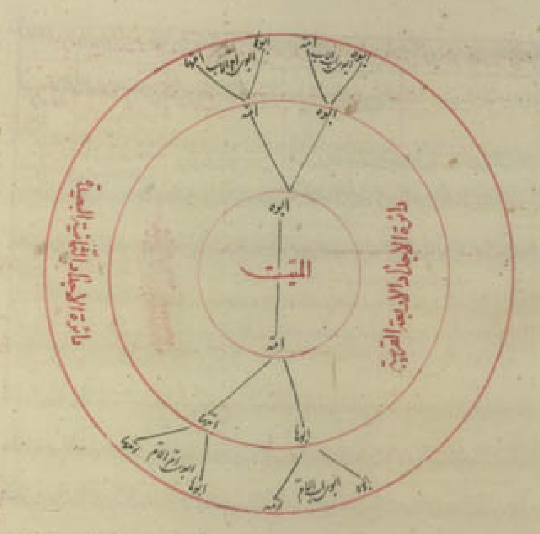
اجتماعها

اجتماعها مع كلالة الابوين ازيد من السدس او الثلث ويدل على جميع ما ذكرناه المعتبرة
المستفيضة المؤيدة بالاجماعات المحكية وما عن الفضل بن شاذان والعمانى فيما ذكرناه من ان
الزايد فى الصور الثلث يرد على كلالة الابوين فقط حيث ذهبا الى انه يرد عليهم وعلى كلالة
الام جميعا على قدر انصبائهم ضعيف بل قيل بشذوذه وعدم ظهور مستند معتبر له ومثله
الخلاف فى الصور الثلث المذكورة لو ابدلت الاخت والاختان للابوين بالاخت والاختين
للاب وحده فان الزايد ح ايضا يرد على الاخت والاختين للاب ولا يرد على كلالة الام على الاقوى
وان كان الخلاف هنا اشهر فان القول بان الزايد يرد على الفريقين بنسبة سهامهم محكى هنا عن
جماعة منهم ابن ادريس والمحقق قدس سرهما استنادا الى وجوه لا تصلح لدفع ادلة ما اخترناه مع
تاييدها بما نقل من الشهرة المتاخرة بل ايضا ثم لو كان مع الاخوة زوج او زوجة اخذ نصيبه الاعلى
ويدخل لهما قد نقص الفريضة من السهام ويدخل النقص ح على كلالة الابوين والاب دون الزوجين
وكلالة الام المعتبرة المستفيضة ولو زادت الفريضة عن السهام مع وجود احد الزوجين كان
الزايد لكلالة الابوين او الاب ولا يرد على كلالة الام ولا على الزوجين كما مر سابقا ايضا وانت بين
ما ذكرناه ظهر لك ان الوارث اذا انحصر فى الاخوة والاخوات دون الاجداد والجدات لا يخلو عن
صور سبع لانه اما ان يكون من نوع واحد فقط اى من اب وام او من اب فقط او من ام فقط فهذه
صور ثلث يندرج تحتها الوارث الواحد والمتعدد او من نوعين منها بان يكون بعضهم من الابوين
وبعضهم من الاب فقط او من الام فقط او يكون بعضهم من الاب وبعضهم من الام فهذه ايضا
صور ثلث او يكون من الانواع الثلاثة بعضهم من الابوين وبعضهم من الاب وبعضهم من الام
وقد بينا احكام السبع بتمامها واوضحنا السهام فى جميعها مع الاشارة الى ما فيها من الخلاف
وهذا الجدول ايضا متكفل لبيانها فى حال الانفراد وفى حال الاجتماع مع الزوج او الزوجة ايضا
فان حكم كل من الصور السبع فى حال الانفراد مرسوم فى البيت الفوقانى المتصل بها ومع احد
الزوجين فى البيت الملحق

جدول الاخوة والاخوات مع احد الزوجين وبدونه اذا لم يكن معهم جد ولا جدة ولا [illegible]

	الصورة الاولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	السادسة	السابعة
الاخوة والاخوات	كلالة الابوين فقط	كلالة الاب فقط	كلالة الام فقط	بعضهم من الابوين وبعضهم من الاب	بعضهم من الابوين وبعضهم من الام	بعضهم من الاب وبعضهم من الام	[illegible]
منفردين عن الزوجين	ذكرا كان او انثى واحدا كان او اكثر فالتركة بينهم بالتفاوت ان اختلفوا في الذكورة والانوثة والا فبالسوية	حكمهم حكم كلالة الابوين بلا فرق	ذكرا كان او انثى واحدا كان او اكثر فالتركة بينهم بالسوية وان اختلفوا في الذكورة والانوثة	كلالة الاب حينئذ محجوب ويكون الميراث لكلالة الابوين كما ذكر في الصورة الاولى	لكلالة الام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر بالسوية والباقي لكلالة الابوين بالتفاوت ان تعددوا او اختلفوا	[illegible]	[illegible]
مع الزوج	للزوج النصف والباقي لكلالة الابوين بالتفاوت ان تعددوا او اختلفوا كما مر	للزوج النصف والباقي لكلالة الاب بالتفاوت	للزوج النصف والباقي لكلالة الام بالسوية وان اختلفوا	للزوج النصف والباقي لكلالة الابوين بالتفاوت وكلالة الاب محجوب	للزوج النصف ولكلالة الام سدس ان كان واحدا وثلث ان كان اكثر بالسوية والباقي لكلالة الابوين بالتفاوت	[illegible]	كلالة الاب محجوب [illegible]
مع الزوجة	للزوجة الربع والباقي لكلالة الابوين بالتفاوت كما مر	للزوجة الربع والباقي لكلالة الاب بالتفاوت	للزوجة الربع والباقي لكلالة الام بالسوية	للزوجة الربع والباقي لكلالة الابوين بالتفاوت وكلالة الاب محجوبة	للزوجة الربع [illegible] الام مع الوحدة سدس ومع التعدد ثلث بالسوية	[illegible]	كلالة الاب محجوب [illegible]

الفصل الثاني فيما اذا كان الوارث منحصرا في الاجداد والجدات من غير ان تكون معهم اخوة او
اخوات لا يخفى ان الاجداد القريبة من الميت لا يزيدون عن اربعة لان لكل من ابويه ابوين ثم
ثم في الطبقة الثانية يبلغ الاجداد ثمانية اذ لكل من الاربعة ابوان وفي الطبقة الثالثة يرتقي
عددهم الى ستة عشر وهكذا وهو ظاهر مشاهد من هذه الدائرة ايضا وكل طبقة تمنع البعيدة
فما دام احد من الاربعة موجودا لا يرث احد من الثمانية وهكذا بالكتاب والسنة والقول بان الجد
الادنى انما يحجب الاعلى اذا تساويا في النسبة فان اختلفوا بان كان بعضهم من الاب والاخر



من الامّ لم يحجب بعضهم بعضا فلا يحجب الجدّ الادنى من قبل الامّ او الاب الاعلى من قبل الاب
او الامّ كما عن الحلبي ره مستنده ضعيف ثم كل من الجد والجدّة في الطبقة القريبة اذا انفرد كان له كل المال
وان اجتمعا فان كانا للاب اقتسما الكل بينهم بالتفاوت وان كانا للام فبالسوية وان اجتمع الفريقان
كان لمن انتسب بالاب الثلثان واحدا كان او اكثر بالتفاوت ولمن انتسب بالامّ الثلث الذي هو
نصيب الام لو كانت موجودة واحدا كان ايضا او اكثر ولكن بالسوية هذا هو المصرّح به في جملة من
المعتبرة المؤيدة بالادلة العامة الدالة على ان لكل قريب نصيب من يتقرب به الى الميت المؤيدة
بالشهرة بل نقل عليه اتفاق المتأخرين كافة وهنا اقوال أُخر مردودة بانها نادرة غير واضحة المأخذ
مخالفة لما مرّ من الادلة ثم لو اجتمع معهم زوج او زوجة كان لكل نصيبه الاعلى ولمن يتقرب بالام
ثلث الاصل الذي كان نصيب الام والباقي للمتقرب بالاب وجميع صور الاجداد الاربعة في حال
الانفراد والاجتماع ومع احد الزوجين وبدونه مرسومة في هذا الجدول مع سهامهم واذا انتفت
هذه الطبقة ولم يبق منهم احد وكان الوارث منحصرا في الطبقة الثانية الذي قد عرفت ان

جدول الاجداد الاربعة مع احد الزوجين وبدونهما ان لم يكن معهم اخوة ولا اخوات

الاجداد	من طرف الاب فقط كانوا متعددا ذكرا او انثى	من طرف الام فقط كذلك	من الطرفين كذلك	
مع انتفاء الزوجين	للواحد جدا كان او جدة كل المال وكذا المتعدد ولكن بالتفاوت للذكر ضعف الانثى	للواحد مطلقا كل المال وكذا المتعدد ولكن بالسوية	للمنتسب بالاب ثلثان يقتسمان في صورة التعدد بالتفاوت والمنتسب بالام ثلث يقتسم في صورة التعدد بالسوية	
مع وجود الزوج	للزوج نصف المال والباقية للباقية بالتفاوت ان تعدد	للزوج نصف المال والباقية للباقية بالسوية ان تعدد	للزوج نصف المال والمنتسب بالام ثلث بالسوية والمنتسب بالاب الباقية وهو السدس بالتفاوت	
مع وجود الزوجة	للزوجة وان تعددت ربع المال والباقية للباقية بالتفاوت	للزوجة مطلقا ربع المال والباقية للباقية بالسوية	للزوجة مطلقا ربع المال والمنتسب بالام ثلث بالسوية والباقية للباقية بالتفاوت	

اشخاصهم لا يزيد عن ثمانية اربعة من طرف الاب واربعة من طرف الام فلينظر حينئذ فان كان
الوارث واحدا كان له كل المال وان كان متعددا فلا يخلو اما ان يكون من الاربعة الذين هم في
طرف الاب فقط او من الاربعة الذين هم من طرف الام فقط او يكون من الطرفين بعضهم من
الاول وبعضهم من الثاني فعلى الاول اما ان يكون ابوي اب الاب فقط فلهما كل المال بالتفاوت
او ابوي ام الاب فكذلك او يكون بالاختلاف فلمن تقرب باب الاب الثلثان واحدا كان او اكثر
بالتفاوت ولمن تقرب بام الاب الثلث واحدا كان او اكثر بالتفاوت ايضا وعلى الثاني يكون المال كله
بينهم بالسوية سواء اجتمعت الاربعة كلهم او بعضهم وعلى الثالث يكون ثلث المال لمن هو من طرف
الام من الاربعة واحدا كان او اكثر بالسوية وثلثاه لمن هو من طرف الاب من الاربعة الاخر واحدا
كان او متعددا الا ان في صورة التعدد ان كان المتعدد من احد الطرفين اي من طرف الاب
بان يكون ابويه او من طرف ام الاب بان يكون ابويها اقتسما الثلثين بينهما بالتفاوت وان كان
من كلا الطرفين كان ثلثان من الثلثين لمن تقرب باب الاب واحدا كان او اكثر بالتفاوت ايضا
والثلث الاخر من الثلثين لمن تقرب بام الاب كذلك فلو اجتمع الاجداد الثمانية كلهم كانت الفريضة
من مائة وثمانية والطريق الواضح في بيانها ان يقال لما كان ثلث المال لاقرباء الام وهم اربعة كان

لكل واحد

لكل واحد منهم ربع الثلث ولما كان الثلثان الاخران لاقرباء الاب ولابد ان يجعل هذان
الثلثان اثلاثا ليكون ثلثاها لابوي اب الاب اثلاثا وثلثها الاخر لابوي ام الاب اثلاثا ايضا
فيكون نصيب ام ام الاب تسعا من الثلثين فنحتاج في طرف اقرباء الام الى مخرج ربع الثلث
وفي طرف اقرباء الاب الى مخرج تسع الثلث والمخرج المشترك بين هذين الكسرين مائة وثمانية
لان مخرج الاول اثنا عشر ومخرج الثاني سبعة وعشرون وهما متوافقان في الثلث اذ يعدهما
الثلاثة فنضرب ثلث احدهما في الاخر يحصل ما ذكر وبوجه اخصر كما عن الدروس ان سهام اقرباء
الام اربعة وسهام اقرباء الاب تسعة واصلها ثلثة منكسر على الفريقين ولا وفق فيضرب اربعة
في تسعة ثم في ثلثة يبلغ مائة وثمانية ثلثها ستة وثلثون لاقرباء الام الاربعة لكل واحد تسعة
وثلثاها اثنان وسبعون لاقرباء الاب الاربعة يقسم اثلاثا فثلثه وهو اربعة وعشرون لابوي
ام الاب ستة عشر لاب الام وثمانية لامها وثلثاه وهو ثمانية واربعون لابوي اب الاب ثلثاه
اثنان وثلثون لابيه وثلثه ستة عشر لامه هذا ولا يخفى ان تقسيم التركة على الاجداد في هذه
الطبقة على الوجه الذي ذكرناه ليس محل وفاق بين الاصحاب بل هو ما نقل عليه الخلاف فيه هو ان
ثلثي التركة للاربعة الذين من قبل الاب وثلثها للاربعة الذين من قبل الام واما كيفية تقسيم
كل من الفريقين على ما ذكر فهو المنسوب الى المشهور وفي مقابله قولان اخران لا يخلوان عن قوة ايضا
والاحتياط حسن مهما امكن قال في الرياض مشيرا الى ما ذكرناه من كيفية التقسيم هذا على المشهور
بين اصحابنا كما صرح به جماعة قيل اعتبارا للنسبة الى نفس الميت خلافا لمعين الدين المصري
فثلث الثلث لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها كذلك وثلث الثلثين لابوي ام الاب
بالسوية وثلثاهما لابوي ابيه اثلاثا قيل اعتبارا في الطرفين بالتقرب الى الام في الجملة المقتضية
للتسوية وللبرزهي فثلث الثلث لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها اثلاثا للذكر ضعف الانثى
وقسمة اجداد الاب كالاول قيل اعتبارا في الطرفين بالتقرب الى الاب والمسئلة محل اشكال لعدم
وضوح الدليل على شيء من هذه الاقوال وضعف الاعتبارات مع تعارض بعضها مع بعض ولذا

البرزه قرية بدمشق

اتفاق اصل هذه المسئلة كفتنا مؤنة الاشتغال بتحصيل ما يرجح احد هذه الاقوال مع ان
العمل بالمشهور متعين فى امثال المحال لو لم يكن بد ولا يمكن الاحتياط وتصح المسئلة على القولين
الاخرين من اربعة وخمسين وان اختلف وجه الارتفاع فيهما لان على الاول سهام قرابة الام
ستة وسهام قرابة الاب ثمانية عشر وعلى الثانى الثمانية عشر سهام قرابة الام وسهام قرابة
الاب تسعة وعلى التقديرين تجتزى بالثمانية عشر التى هى العدد الاكثر لدخول الاقل فيه وهو
الستة فى الاول والتسعة فى الثانى وتضرب فى اصل المسئلة وهو ثلثة تبلغ العدد المتقدم
اليه الاشارة انتهى كلام الرياض وانما نقلناه بطوله لاستجماعه جميع ما اردنا الاشارة اليه من
الخلاف وبيان وجوهه والاحتياط وغير ذلك هنا وقد تبين لك بما بيناه ان جميع صور اجتماع
الاجداد الثمانية كلا او بعضا لا يزيد عن السبع التى اشرنا اليها وان كان يندرج تحتها صور كثيرة
جدا من التركيبات الثنائية او الثلاثية او اكثر بل يندرج تحت كل صورة صور متعددة واذا
اجتمع احد الزوجين مع هذه الطبقة ايضا كان له نصيبه الاعلى وكان ثلث اصل التركة لمن انتسب
الى ام الميت ويقسم الباقى على من بقى من اجداد الاب على الوجه الذى ذكرنا فلو كان مع الاجداد
الثمانية زوج كان له من المائة والثمانية اربعة وخمسون ولاجداد الام الاربعة ستة وثلثون
لكل تسعة ويبقى ثمانية عشر وهى لاجداد الاب الاربعة ثلثها ستة للجدين من امه اثلاثا وثلثاها
اثنا عشر لهما من ابيه كذلك وقد كان لهم عند فقد الزوج اثنان وسبعون وهذا الجدول متكفل لبيان
الصور السبع وسهام الاجداد الثمانية على القول المشهور مجتمعين ومتفرقين مع احد الزوجين وبدونه
اذا لم يكن معهم احد من الاخوة والاخوات الفصل الثالث فيما اذا اجتمع الصنفان اى الاخوة و
الاجداد معا اعلم اولا ان كلا من الصنفين وان كان يحجب بعضهم بعضا من ذلك الصنف كالاخوة
للابوين حيث يحجب الاخوة للاب فقط وكالاخوة مطلقا حيث يحجبون اولاد الاخوة مطلقا وكذا الجد
الادنى يحجب الجد الاعلى الا ان احدا من الصنفين لا يحجب الصنف الاخر فالاخوة واولادهم لا يحجبون
الجد الاعلى بل يشاركهم وان كان بعيدا عند فقد الجد الاقرب منه وكذا الجد وان كان قريبا لا يمنع

الاخوة

جدول الاجداد الثمانية عند اجتماعهم كلا او بعضا مع احد الزوجين او بدونه اذا لم يكن معهم اخوة ولا اولاد

	الاولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	السادسة	السابعة
الاجداد	المتقرب بالاب فقط مطلقا واحدا كان او متعددا ذكرا كان او انثى	[illegible]	المتقرب بالاب كذلك مع المتقرب بالام كذلك ايضا	[illegible]	اجداد الام مطلقا مع المتقرب باب الاب كذلك	[illegible]	اجداد الام مطلقا مع المتقرب باب الاب والمتقرب بام الاب كذلك
بدون الزوجين	الكل المال جدا كان او جدة او كليهما ... ع بالتفاوت	[illegible]	المتقرب بالاب الثلثان واحدا كان او اكثر بالتفاوت والمتقرب بالام الثلث كذلك	[illegible]	لاجداد الام ثلث المال واحدا كان او اكثر بالسوية والباقى للباقى كذلك ولكن بالتفاوت	[illegible]	لاجداد الام الثلث بالسوية والثلثان للفريقين الاخرين ثلثان من الثلثين للمتقرب باب الاب واحدا كان او اكثر بالتفاوت والثلث الباقى من الثلثين للمتقرب بام الاب كذلك ايضا
مع الزوج	نصف المال للزوج والباقى للباقى بالتفاوت ان تعدد	[illegible]	للزوج نصف المال والمتقرب بالام ثلث الاصل ... والسدس ... والباقى للمتقرب بالاب بالتفاوت ايضا	[illegible]	للزوج نصف المال ولاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والسدس الباقى للباقى بالتفاوت	[illegible]	للزوج النصف ولاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والسدس الباقى ثلثاه للمتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت ايضا
مع الزوجة	للزوجة واحدة كانت او متعددة ربع المال والباقى للباقى بالتفاوت	[illegible]	للزوجة مطلقا الربع والباقى ثلثاه للمتقرب بالاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك	[illegible]	للزوجة مطلقا الربع ولاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى للباقى بالتفاوت	[illegible]	للزوجة مطلقا الربع ولاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى ثلثاه للمتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك ايضا

الاخوة وان كانوا للاب فقط بل يشاركونه عند فقد الاخوة مطلقا كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى
و ح فنقول اذا اجتمع الاخوة والاجداد فلقرابة الام من الفريقين الثلث بينهم بالسوية ولقرابة
الاب منهما الثلثان للذكر ضعف الانثى وتفصيل المقام ان يقال ان الاجداد المجتمعين مع
الاخوة لا يخ اما ان يكونوا اجدادا للميت من قبل ابيه فقط او من قبل امه فقط او يكون بعضهم
من قبل ابيه وبعضهم من قبل امه وعلى التقادير الثلثة فالاخوة المجتمعون معهم اما ان يكون
كلهم اخوة له من ابويه او كلهم اخوة له من امه فقط او يكون بعضهم اخوة له من ابويه وبعضهم من
امه فقط والحاصل من ضرب الثلثة فى الثلثة تسعة ولا بد من بيان كل منها وانما جعلنا اقسام

الاخوة ثلثة مع ان الاحتمالات فيهم كما بيناه فى الفصل الاول سبعة اذ الاحتمالات الاربعة
الاخر لا حاجة الى ذكرها هنا على حدة اذ كلالة الاب فقط حال الانفراد عن كلالة الابوين حكمه حكم
كلالة الابوين وحال الاجتماع معه يكون محجوبا به ويكون وجوده كعدمه فيكون حال اجتماع كلالة الابوين
مع كلالة الاب كحال انفراد كلالة الابوين وحال اجتماع كلالة الاب مع كلالة الام كحال اجتماع كلالة
الابوين مع كلالة الام وحال اجتماعه مع كلالة الابوين والام جميعا يكون محجوبا بكلالة الابوين فيرجع
اجتماع الانواع الثلثة الى اجتماع النوعين فقسمان من الاربعة وهما كلالة الاب فقط وكلالة الابوين
والاب مجتمعين يندرجان تحت كلالة الابوين ويظهر حكمهما منه وقسمان اخران وهما اجتماع كلالة
الاب مع كلالة الام واجتماع الكلالات الثلث يندرجان تحت اجتماع كلالة الابوين مع كلالة الام
فصار اقسام الاخوة هنا ثلثة وفى السابق ايضا وان امكن تنزيل الاقسام من السبعة الى ما هو
اقل الا انا بسطنا الاقسام هناك اذ كانت الحاجة الى الايضاح هناك اكثر لانه كان مبدء الكلام
واول مقام التقسيم والاسهام ولا يخفى عليك ايضا ان مرادنا بالاجداد والاخوة واشباههما من
الفاظ الجمع المذكر تمام وياتى كالاولاد والاعمام والاخوال ليس فى الغالب خصوص الجمع ولا
خصوص الذكور بل المراد الجنس الشامل للواحد والمتعدد والذكر والانثى اذا عرفت ما ذكرناه فلنشرع
فى بيان الاقسام فنقول **القسم الاول** ان يكون الاجداد من قبل الاب والاخوة ايضا كذلك اى من
قبل الاب سواء كان من قبله فقط او من قبل الابوين جميعا وح يكون الجد بمنزلة اخ والجدة بمنزلة
اخت منهم ويقسم المال بينهم جميعا بالتفاوت اى للذكر ضعف الانثى فلو كان جد وجدة للاب
واخ واخت كلك كان الوارث كانهم اخوان واختان للاب فيقسم المال بينهم لكل من الجد والاخ
اثنان من ستة اصل الفريضة ولكل من الجدة والاخت واحد **القسم الثانى** ان يكون الاجداد من قبل
الاب والاخوة من قبل الام فقط فللاخوة ح سدس المال ان كان واحدا وثلثه ان كان اكثر بالسوية
والباقى للاجداد واحدا كان او متعددا بالتفاوت **الثالث** ان يكون الاجداد من قبل الاب والاخوة
بعضهم من قبل الام وبعضهم من قبل الابوين او الاب فللاخوة من الام السدس مع الوحدة والثلث

مع التعدد بالسوية والباقى لمن بقى من الاخوة والاجداد لكل ذكر ضعف الانثى **الرابع** ان يكون
الاجداد من قبل الام والاخوة من قبل الابوين او الاب فللاجداد واحدا كان او اكثر الثلث بالسوية
وللاخوة الثلثان بالتفاوت والقول بان الجد او الجدة للام كواحد من كلالة الام يكون له السدس
لا الثلث ضعيف مردود بما مر فى الفصل الثانى كما ان القول بان الجد او الجدة للام اذا اجتمع
مع الاخت للاب كان الفاضل عن سهم احدهما وهو الثلث او السدس على الخلاف وعن سهم
الاخت وهو النصف بلا خلاف مردودا عليهما بالنسبة كما عن ابن زهرة ره ضعيف بل الرد انما
هو على الاخت فقط لعموم الحصر فى قوله م مشيرا الى كلالة الاب فهم اللذين يزادون وينقصون
الخامس ان يكون الاجداد من قبل الام والاخوة ايضا كذلك فيكون الجد والجدة ح كاخ واخت
من قبل الام ايضا فيقسم التركة على جميعهم بالسوية **السادس** ان يكون الاجداد من قبل الام والاخوة
بعضهم من قبل الام وبعضهم من الاب او الابوين فللاجداد والاخوة من الام الثلث بينهم بالسوية
والباقى للاخوة من الابوين او الاب واحدا كان او اكثر بالتفاوت **السابع** ان يكون الاجداد من كلا
الطرفين اى بعضهم من قبل الاب وبعضهم من قبل الام واحدا كان من كل طرف او اكثر ويكون
الاخوة كلهم من قبل الابوين او الاب فلمن كان من الاجداد من طرف الام الثلث واحدا كان او اكثر
بالسوية ومن كان منهم من طرف الاب يجعلون بمنزلة الاخوة ويقسم الثلثان الباقيان عليهم وعلى
الاخوة جميعا بالتفاوت **الثامن** ان يكون الاجداد من الطرفين والاخوة من قبل الام فقط فالاجداد
من قبل الام يجعلون بمنزلة الاخوة من قبلها ويقسم ثلث التركة بينهم وبين الاخوة جميعا بالسوية
والثلثان الباقيان للاجداد من قبل الاب واحدا كان او اكثر بالتفاوت **التاسع** ان يكون الاجداد
من الطرفين كما ذكر والاخوة ايضا كذلك بعضهم من قبل الام وبعضهم من قبل الابوين او الاب
فلقرابة الام من الاجداد والاخوة الثلث بالسوية كانهم كلهم اخوة من الام ولقرابة الاب من
الاجداد والاخوة الثلثان بالتفاوت ان اختلفوا كما لو كان كلهم اخوة من الاب والاقسام التسعة
المذكورة بما فيها من كيفية التقسيم وان لم نذكر فى كلماتهم مفصلة مجتمعة الا انها مذكورة متفرقة

والاخبار الكثيرة الواردة في المقام وان كانت مجملة لا يظهر منها كيفية التقسيم على التفصيل الذي
ذكرناه الا انه يقرب دلالتها ما يظهر منهم من اشتهار التفصيل المذكور ومعروفيته بينهم بل
ظهور اجماعهم عليه كما عن كنز العرفان حيث قال الاجداد عندنا في مرتبة الاخوة فاذا اجتمعوا معهم
كان الجد للاب كالاخ والجدة له كالاخت له والجد للام كالاخ منها وكذا الجدة انتهى بل الناقد البصير
ربما يعرف التفاصيل المذكورة من النظر في جميع ما ورد من الاخبار في الاخوة والاجداد مع قطع النظر
عن ملاحظة كلام الاصحاب ايضا هذا ثم اذا اجتمع مع الاخوة والاجداد المجتمعين زوج او زوجة اخذ
كل منهما نصيبه الاعلى من النصف والربع وكان للمتقرب بالام سدس الاصل ان كان واحدا من
الاخوة او الاخوات وثلثه ان كان متعددا منهم او كان من الاجداد وان كان واحدا والباقي يقسم كما
بيناه وهذا الجدول ايضا متكفل لبيان ما ذكرناه من الصور التسع مع وجود احد الزوجين وبدونه

جدول اجتماع الاخوة مع الاجداد الاربعة مع وجود احد الزوجين وبدونه وله تسع صور			
		مع انتفاء الزوجين	مع وجود الزوج او الزوجة
الصورة الاولى	كلالة الابوين او الاب مع الاجداد من قبل الاب اربع جدا او جدة او معها	يجعل الجد والجدة بمنزلة اخ واخت ويقسم التركة بينهما وبين سائر الاخوة والاخوات بالتفاوت للذكر ضعف الانثى ان اختلفوا في ذلك	للزوج او الزوجة النصف او الربع والبقية للباقين بالتفاوت
الصورة الثانية	كلالة الام مع من ذكر من الاجداد	لكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والبقية للباقين بالتفاوت ان تعددوا	لاحد الزوجين ما ذكر ولكلالة الام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والبقية للباقين بالتفاوت
الصورة الثالثة	كلالة الابوين او الاب مع كلالة الام مع من ذكر	لكلالة الام السدس او الثلث كما ذكر والبقية لسائر الاخوة والاجداد بالتفاوت ان اختلفوا	لاحدهما ما ذكر ولكلالة الام سدس الاصل او ثلثه كما ذكر والبقية لسائر الاخوة والاجداد بالتفاوت
الصورة الرابعة	كلالة الابوين او الاب مع جدة او جد او كليهما من قبل الام	الثلث للجد او الجدة وان اجتمعا فلهما معا بالسوية والبقية للكلالة بالتفاوت ان اختلفوا	لاحدهما ما ذكر وللاجداد ثلث الاصل اتحد او تعدد بالسوية والبقية للاخوة بالتفاوت
الصورة الخامسة	كلالة الام مع من ذكر من الاجداد للام	كل المال للكلالة والاجداد جميعا يقسم بينهم بالسوية وان اختلفوا	لاحدهما ما ذكر من النصف او الربع والبقية لجميع الباقين من الاخوة والاجداد بالسوية
الصورة السادسة	كلالة الابوين او الاب مع كلالة الام مع من ذكر من الاجداد للام	لكلالة الام والاجداد الثلث بالسوية والبقية لكلالة الابوين او الاب بالتفاوت	لاحدهما ما ذكر وللاجداد مع كلالة الام ثلث الاصل بالسوية والبقية لسائر الاخوة بالتفاوت
الصورة السابعة	كلالة الابوين او الاب مع الاجداد من الطرفين اربع جدا او جدة او جدان او جدتان او جدا او جدة او كلاهما للام	للاجداد للام الثلث واحدا كان او اكثر بالسوية والبقية للباقين من الاجداد والاخوة بالتفاوت	لاحدهما ما ذكر وللاجداد للام ثلث الاصل بالسوية والبقية للاخوة والاجداد للاب بالتفاوت
الصورة الثامنة	كلالة الام مع الاجداد من الطرفين	لكلالة الام والاجداد للام الثلث يقسم عليهم جميعا بالسوية والبقية للاجداد للاب بالتفاوت ان تعددوا	لاحدهما ما ذكر ولكلالة الام والاجداد للام ثلث الاصل بالسوية والبقية للاخوة والاجداد للاب بالتفاوت
الصورة التاسعة	كلالة الابوين او الاب مع كلالة الام مع الاجداد من الطرفين	لكلالة الام مع الاجداد للام الثلث بالسوية والبقية للباقين من الاخوة والاجداد بالتفاوت	لاحدهما ما ذكر ولاقرباء الام من الاجداد والاخوة ثلث الاصل بالسوية والبقية لجميع اقرباء الاب بالتفاوت

الفصل الرابع

الفصل الرابع في اجتماع الاخوة مع الاجداد البعيدة فان الكلام فيما مر كان في اجتماعهم مع
الاجداد القريبة الاربعة الذين مع وجود واحد منهم لا يشارك الاخوة احد من الاجداد البعيدة
واما اذا فقد الاربعة القريبة باسرهم فح يصير الاجداد البعيدة الثمانية مشاركين للاخوة والظاهر
عدم الخلاف في ذلك بل نقل التصريح بنفي الخلاف عن جماعة ايضا ويدل عليه المعتبرة المستفيضة
الناطقة بتنزيل الاجداد بمنزلة الاخوة واشتراكهم معهم لشمولها باطلاقها او عمومها الناشي
من ترك الاستفصال للاجداد البعيدة ايضا وان كان قد ناقش في ذلك بما يدفعه ما مر من عدم
الخلاف ثم كيفية تقسيم التركة بين الاجداد الثمانية والاخوة مما لم نعثر في تصريح منهم عليه بالخصوص
ومقتضى اطلاق جملة من كلماتهم كجملة من الاخبار من ان الجد والجدة للاب كالاخ والاخت له
والجد والجدة للام كالاخ والاخت لها مع قولهم بان اطلاق الجد في الاخبار يشمل الجد البعيد
ايضا ان يجعل الاجداد الاربعة الذين من طرف ام الميت كاربعة من كلالة الام والاجداد الاربعة
الذين من طرف اب الميت كاربعة من كلالة الاب فاذا اجتمع الثمانية مع اخ للاب واخت كذلك
كان الكل كاخوة عشرة فيكون ثلث التركة للاجداد الاربعة من طرف الام يقسم بينهم بالسوية وثلثاها
للستة الاخر بالتفاوت فيرتقي سهامهم الى تسعة ستة للاخ والجدين لكل اثنان وثلثة للاخت
والجدتين لكل واحد ولكن يرد عليه انه يستلزم تساوي سهم ابوي اب الاب لسهم ابوي ام الاب
مع انه قد مر في مسئلة الاجداد الثمانية ان المشهور المنصور ان سهم الاولين ضعف سهم الاخرين
الا ان يقال ان اجتماعهم مع الاخوة اوجب ذلك وهو بعيد وح فان شارك الاخوة للاجداد الاربعة
جميعا كما ذكر لزم ما ذكر وان شاركوا بعضهم دون بعض مع ان كل الاربعة اجداد من قبل الاب كان
تحكما وترجيحا من غير مرجح ومن هنا يشكل الامر في كيفية التقسيم بين الاخوة والاجداد الاربعة من
قبل الاب ويتراءى في النظر وجوه لدفع الاشكال احسنها وجهان احدهما ان نرد الاجداد الاربعة الى
الجدين القريبين ونجعل الاخوة مشاركين لهما ثم نقسم نصيبهما على ابويهما لئلا يلزم مزاحمة الاخوة لبعض
دون بعض بل يكونون مشاركين للاجداد الاربعة جميعا والثاني ان نجعلهم مشاركين لابوي اب الاب

فقط وندفع التحكم بانها اولى بصدق الجد للاب عليهما من ابوى ام الاب فينصرف الاسم اليها
وان كان الجد للاب يطلق على الاربعة جميعا وبعد انصراف الاسم اليها وظهور ارادتها مما يستفاد
من الاخبار وينطق به كلمات الاخيار من ان الجد والجدة للاب كواحد من الاخوة والاخوات له
ولو كان هذا الانصراف والظهور بملاحظة ان الاجداد الاربعة للاب لا يبعد اشتراكهم جميعا
مع الاخوة والاخوات له لاستلزامه ما مر يلزم ما ذكرناه من جعل الاخوة للاب مشاركين لابوى
اب الاب ويكون سهم ابوى ام الاب حينئذ باقيا على حاله من غير نقصان لما كان عليه في حال
عدم الاخوة والوجه الاول وان كان غير بعيد في بادى النظر وقد كتبته اولا وفصلت في توضيحه
وذكر امثلته الا انه لورود بعض الاشكالات عليه كما اشرت اليه هناك لا تطمئن النفس به ويكون
الوجه الثاني بالبيان الذي ذكرناه ارجح في النظر وهو الذي يظهر من اختيار شيخنا الاستاد دام ظله
في جواهر الكلام في مسئلة مشاركة الاجداد الثمانية مع اولاد الاخوة كما ستعرف انشاء الله الذي كتبته
اولا بعد بيان المثال المتقدم وهو اجتماع الثمانية مع اخ واخت للاب هو ان مقتضى صحيح الاخبار
المؤيد بعلمهم وتصريحاتهم في سائر المواضع كاولاد الاولاد واولاد الاخوة والاجداد في صورة انفرادهم
عن الاخوة وغير ذلك من المواضع من ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يتقرب به ان يكون للاجداد
الاربعة للاب سهم من يتقربون به فلابوى اب الاب سهم اب الاب ولابوى ام الاب سهم ام الاب
فرد الاربعة الى اثنين ويقسم الثلثان اللذان هما سهم الاشخاص الستة اولا على اربعة الاخ والاخت
واب الاب وام الاب ثم يقسم سهم كل من الاخرين على ابويه اثلاثا فتصير المسئلة هنا ايضا من مائة و
ثمانية كما مر في مسئلة الاجداد الثمانية وذلك لان نصف الثلثين الذي هو ثلث الاصل يكون للاخ
والاخت اثلاثا والنصف الاخر الذي هو ثلث اخر يكون للجدين القريبين على تقدير وجودهما اثلاثا
ايضا فنحتاج الى التسعة مخرج ثلث الثلث ولما كان سهم الجدين ينقسم على ابويهما اثلاثا ايضا فنحتاج
الى ثلث التسع ومخرجه سبعة وعشرون وكنا قد احتجنا في طرف الاجداد الاربعة للام الى ربع الثلث
ايضا ومخرجه اثنى عشر ولتوافق المخرجين في الثلث ضربنا ثلث احدهما في الاخر صار مائة وثمانية كما مر

في تلك المسئلة وان شئت فقل ان الثلثين لا بد ان نجعل اولا سهاما ستة لكل من الجدة
القريب والاخ اثنان ولكل من الجدة القريبة والاخت واحد فنحتاج لهذا الى سدس الثلث ثم
لما كان ينقسم سدس الجدة على ابويها اثلاثا كسدسى الجد على ابويه فنحتاج الى ثلث سدس الثلث
ومخرجه اربعة وخمسون حاصلة من ضرب مخرج الثلث في السدس ثم الحاصل في مخرج الثلث وقد
عرفت ان المخرج في طرف اجداد الام كان اثنى عشر ولتوافقه مع الاربعة والخمسين في السدس اذ يعدهما
ستة ضربنا سدس احدهما في الاخر حصل ما مر اى مائة وثمانية ستة وثلثون لاقرباء الام الاربعة
لكل تسعة وثلثها الاخر للاخ والاخت للاخ اربعة وعشرون وللاخت اثنا عشر والثلث الاخر للجدين
القريبين على تقدير وجودهما للجد ثلثاه اربعة وعشرون يقسم على ابويه اثلاثا للاب ستة عشر وللام
ثمانية وللجدة ثلثه اثنا عشر يقسم على ابويها اثلاثا ايضا لابيها ثمانية ولامها اربعة ولو فرض مع
العشرة المذكورين اخ واخت للام ايضا امكن ان يقال بقسمة الثلث الذي كان للاجداد الاربعة
من الام بينهم وبين الاخ والاخت من الام اسداسا بعدد رؤسهم فنحتاج في طرف اقرباء الام ح
الى مخرج سدس الثلث وهو ثمانية عشر ولتوافقه مع ما كان من طرف اقرباء الاب وهو السبعة و
العشرون في التسع اذ يعدهما التسعة ضربنا تسع احدهما في الاخر حصل اربعة وخمسون ويوجه اخر كان
المخرج في طرف اقرباء الاب اربعة وخمسين فيكتفى بها لدخول الثمانية عشر فيها فهى الفريضة في
المثال فثلثها وهو ثمانية عشر لاقرباء الام الستة بالسوية لكل واحد ثلاثة وثلثاها ستة وثلثون
نصفها للاخ والاخت من الاب ونصفها الاخر للجدين القريبين للجد اثنى عشر يقسم على ابويه اثلاثا
وللجدة ستة يقسم على ابويها كذلك ولكن يرد ح ان رد بعض الاجداد الى من يتقرب به دون بعض لا وجه
له الان توجيه ان الرد في اجداد الاب لاجل انه لو لم يرد وقسم الثلثان عليهم وعلى الاخوة لزم تساوى
سهم الاخ مع كل من الجدين وسهم الاخت مع كل من الجدتين مع ان سهمى الجدين متفاوتان وكذا
سهمى الجدتين كما مر في مسئلة الاجداد الثمانية ولا يرد مثل هذا المحذور في اجداد الام ولكنه محل كلام
بل لو تم ما ذكرناه من جعل الاخوة مشاركين للاجداد القريبة اولا ثم تقسيم سهام الاجداد القريبة على

الاجداد البعيدة لزم ان يرد كل من اجتمع من الاجداد الثمانية مع الاخوة الى من يتقرب به من الاجداد
الاربعة القريبة سواء كان من اجداد الاب او من اجداد الام وبالجملة لو بنيت الامر على هذا لزمك
ان ترد البعيد مطلقا الى القريب وتعرف سهم ذلك القريب مع الاخوة الذين يكونون معهم من الصور
التسع التي اوضحناها ورسمناها في جدول اجتماع الاخوة مع الاجداد الاربعة في الفصل الثالث
ثم تقسم ذلك السهم على من يتقرب بذلك القريب فلو فرض اخوة للابوين مع الاجداد الاربعة من قبل
الاب فابدل الاربعة بالجد والجدة القريبين من قبل الاب واعرف سهمهما مع الاخوة مما مر في الصورة
الاولى من الصور التسع فان المثال المفروض من امثلة تلك الصورة ثم اعط سهمهما للاربعة سهم
الجد لابويه اثلاثا وسهم الجدة ايضا لابويها كذلك فلو كان الاخوة في المثال ثلثة لزم تقسيم التركة اولا
على تسعة اسهم اذ الجد كاخ والجدة كاخت فيكون الورثة اربعة ذكور وانثى واحدة ولكل من
الذكور سهمان وللانثى سهم واحد ولما كان سهم الجد والجدة ينكسر على ابويهما اثلاثا لزم ضرب
التسعة في الثلثة فالحاصل وهو سبعة وعشرون هو الفريضة في المثال لكل ذكر ستة وللجدة ثلثة
ثم نأخذ سهم الجد اي الستة ونقسمه على ابويه لابيه اربعة ولامه اثنان وسهم الجدة وهو ثلثة
ونقسمه على ابويها لابيها اثنان ولامها واحد فصار سهم الاجداد الاربعة في المثال تسعة من سبعة
وعشرين تقسم بينهم كما ذكرناه وسهم الاخوة الثلثة ثمانية عشر لكل ستة وقس على ما ذكرناه كل ما يرد
عليك من الامثلة ولو فرض في المقام زوج او زوجة ايضا فللزوج النصف وللزوجة وان تعددت
الربع وتبدل الاجداد البعيدة بمن يتقربون به وتعرف سهمه مع الزوجين ايضا من الجدول المتقدم
ثم تقسمه على من يتقربون به كما بيناه هنا هو وجه تنقيح الكلام في بيان السهام على هذا الوجه ولكنك
قد عرفت في مسئلة الاجداد الثمانية انها بدون الاخوة ايضا كان محل اشكال وكلام وان الاخذ با
لاحتياط كان حريا بالمقام والاشكال هنا لما كان اشد واكثر كان رعاية الاحتياط احرى واجدر اذا
عرفت ما ذكرناه فنقول في بيان صور الاجتماع ان مقتضى ما اسسناه في مسئلة الاخوة والاجداد ان
يقال ان الاخوة المجتمعين مع الاجداد لا يخلوا اما ان يكون كلهم لاب فقط او كلهم لام فقط او بعضهم

لاب وبعضهم لام وسائر الاقسام مندرج تحت الثلثة كما يظهر مما اوضحناه في الفصل الثالث
وعلى التقادير الثلثة فمن اجتمع معهم من الاجداد الثمانية بكثرة صورهم واحتمالاتهم لا يزيد عن
احتمالات سبعة لان المجتمع منهم مع الاخوة اما من يتقرب باب الاب وهو ابواه او احدهما او من
يتقرب بام الاب او من يتقرب بالاول مع من يتقرب بالثاني وهذه صور ثلث خالية عن الاجداد
الاربعة للام والرابعة اجتماع هذه الاربعة كلا او بعضا مع الاخوة والخامسة والسادسة والسابعة
اجتماعهم كذلك منضمين مع المتقرب باب الاب او مع المتقرب بام الاب او مع كليهما مع الاخوة فجميع
صور اجتماعهم احدى وعشرون وهذه الصور قد يكون بدون احد الزوجين وقد يكون مع احدهما و
على الاشكال الذي ذكرناه هنا من هذه الصور اربع الثالثة والسابعة والسابعة عشر والحادية والعشرون
ونفصل السهام في جميع هذه الصور وان كان يعلم مما اخترناه هنا مع ملاحظة ما سبق في فصول هذا
الباب ويتبين في جداول الاخوة والاجداد الا انا نرسم هنا ايضا جدولا وتبين فيه تفاصيل السهام تسهيلا
للامر وتاكيدا للبيان وهو هذا الجدول

الفصل الخامس في احكام اولاد الاخوة والاخوات

اعلم ان الاولاد لا يرثون مع وجود واحد من الاخوة او الاخوات وكذا اولاد الاولاد لا يرثون مع وجود
واحد من الاولاد لعموم ما دل على منع الاقرب الابعد وهو المؤيد بالشهرة بل قيل لا يكاد يتحقق فيه
خلاف ولم ينقل الا من الفضل بن شاذان حيث شرك ابن الاخ من الابوين مع الاخ من الام وابن
ابن الاخ منهما مع ابن الاخ منها ونحو ذلك فجعل السدس للمتقرب بالام والباقي للمتقرب بالابوين
ورد بالضعف والشذوذ ثم ان الاولاد وان كانوا لا يرثون مع وجود الاباء بل يحجبون بهم الا انهم
لا يحجبون بالاجداد بل الاولاد وان نزلوا ولكن مرتبين يقاسمون الاجداد مطلقا وان كانت اجداد قريبة
للمعتبرة المؤيدة بنقل الاجماع وعدم وجدان الخلاف وقد عرفت ان الاجداد يرثون سهم من يتقربون
به وكذا الاولاد ايضا لهم نصيب من يتقربون به ويقتسمونه بينهم بالسوية ان كانوا اولاد كلالة الام
خاصة وان كانوا اولاد كلالة الابوين او الاب فللذكر ضعف الانثى قال في الرياض ولنذكر امثلة اقتسا
اولاد الاخوة منفردين عن الاجداد ثم امثلة اقتسامهم مجتمعين معهم فنقول لو خلف الميت اولاد اخ

جدول اجتماع الكلالة اى الاخوة والاخوات بانواعها مع الاجداد الثمانية كلا او بعضا مع احد

عدد الصور	الكلالة مع الاجداد الثمانية	بدون احد الزوجين	مع احد الزوجين
١	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب	الجد للاب والجدة كالاخ والاخت فيقسم المال عليهم جميعا كانهم اخوة متعددة ومع التفاوت ان كان الذكر ضعف الانثى	للزوج او الزوجة النصف او الربع والباقى عليهما بالتفاوت
٢	كلالة الاب مع من يتقرب بام الاب	هذه الصورة كسابقتها بلا فرق	كالسابقة
٣	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	للمتقرب بام الاب ثلث المال واحدا كان او اكثر بالتفاوت والباقى عليهما كما سبق	للزوج او الزوجة ما مر والباقى ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت وثلثاه للمتقرب باب الاب كذلك
٤	كلالة الاب مع الاجداد الاربعة للام	للاجداد الام الاربعة كانوا او اقل ثلث المال بالسوية والباقى للاخوة واحدا او اكثر بالتفاوت	لاحدهما ما مر وللاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى لكلالة الاب بالتفاوت
٥	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب ومع اجداد الام	للاجداد الام الثلث بالسوية والباقى عليهما بالتفاوت كما مر فى الصورة الاولى	لاحدهما ما مر وللاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى عليهما بالتفاوت
٦	كلالة الاب مع من يتقرب بام الاب ومع اجداد الام	هذه كسابقتها بلا فرق	كالسابقة
٧	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب واجداد الام	لاجداد الام الثلث بالسوية والباقى ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت وثلثاه للاخوة والمتقرب باب الاب بالتفاوت ايضا كما فى الاولى	لاحدهما ما مر ولاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت الى اخر ما ذكر فى البيت الاول
٨	كلالة الام مع من يتقرب باب الاب	لكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقى بالتفاوت	لاحدهما ما مر ولكلالة الام مع الوحدة سدس الاصل ومع التعدد ثلثه بالسوية والباقى بالتفاوت
٩	كلالة الام مع من يتقرب بام الاب	كسابقتها بلا فرق	كالسابقة
١٠	كلالة الام مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	للواحد من كلالة الام السدس والمتعدد الثلث بالسوية والباقى ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت وثلثاه للمتقرب باب الاب كذلك	لاحدهما ما مر وللواحد من كلالة الام سدس الاصل والمتعدد ثلث بالسوية الى اخر ما فى البيت الاولين
١١	كلالة الام مع الاجداد الاربعة للام	يقسم الثلث على الكلالة والاجداد جميعا بالسوية	لاحدهما ما مر والباقى للكلالة والاجداد بالسوية
١٢	كلالة الام مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب	ثلث المال للكلالة واجداد الام بالسوية وثلثاه للباقى واحدا او متعددا بالتفاوت	لاحدهما ما مر وللكلالة واجداد الام ثلث الاصل والباقى عليه بالتفاوت
١٣	كلالة الام مع اجداد الام ومن يتقرب بام الاب	كالسابقة	كالسابقة
١٤	كلالة الام مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	ثلث المال للكلالة واجداد الام بالسوية والباقى ثلثاه للمتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك	لاحدهما ما مر وثلث الاصل للكلالة واجداد الام بالسوية والباقى كما ذكر فى البيت الاولين
١٥	الكلالتان مع من يتقرب باب الاب	للواحد من كلالة الام السدس والمتعدد الثلث بالسوية والباقى عليهما اى الكلالة الاب والمتقرب باب الاب بالتفاوت	لاحدهما ما مر والواحد من كلالة الام سدس الاصل والمتعدد الى اخر ما ذكر فى البيت الاولين
١٦	الكلالتان مع من يتقرب بام الاب	كالسابقة	كالسابقة
١٧	الكلالتان مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	لكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقى ثلثاه لكلالة الاب مع المتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك	لاحدهما ما مر ولكلالة الام سدس الاصل مع الوحدة الى اخر ما فى الاولين
١٨	الكلالتان مع الاجداد الاربعة للام	لكلالة الام مع اجداد الام الثلث بالسوية والباقى لكلالة الاب بالتفاوت	لاحدهما ما مر ولكلالة الام مع اجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى كما فى الاولين
١٩	الكلالتان مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب	لكلالة الام مع اجداد الام الثلث بالسوية والباقى لكلالة الاب مع المتقرب باب الاب بالتفاوت	لاحدهما ما مر ولكلالة الام مع اجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى كما فى الاولين
٢٠	الكلالتان مع اجداد الام ومن يتقرب بام الاب	كالسابقة بلا فرق	كالسابقة
٢١	الكلالتان مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	لكلالة الام مع اجداد الام الثلث بالسوية والباقى ثلثاه لكلالة الاب مع المتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك	لاحدهما ما مر ولكلالة الام مع اجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقى كما فى الاولين

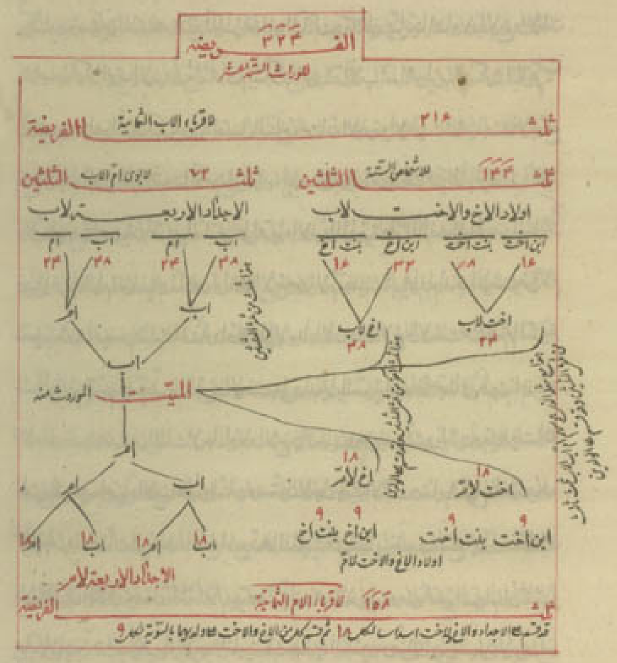
تم الجدول

لام او اخت لها خاصة كان المال لهم بالسوية السدس فرضا والباقى ردا من غير فرق بين الذكر
والانثى وان تعدد من تقربوا به من الاخوة للام او الاخوات او الجميع كان لكل فريق من الاولاد نصيب
من يتقرب به يقتسمونه بالسوية وان كانوا اولاد اخ للابوين او الاب ولا وارث سواهم كان المال بينهم
بالسوية ان اتفقوا ذكورية او انوثية والا فبالتفاضل وان كانوا اولاد اخت للابوين او الاب كان
النصف فرضا والباقى ردا مع عدم غيرهم وان كانوا اولاد اختين فصاعدا كان الثلثان لهم فرضا
والباقى ردا مع عدم غيرهم ويقتسمونه بالسوية او التفاضل كما تقدم ولو اجتمع اولاد الاخت للابوين
او الاب مع اولاد الاخ او الاخت او الاخوات للام فللفريق الثانى السدس مع الوحدة من يتقربون
به والثلث مع تعدده وللفريق الاول النصف والباقى يرد عليهم خاصة او عليهما على الاختلاف
المتقدم اليه الاشارة ولو اجتمع اولاد الكلالات الثلث سقط اولاد من يتقرب بالاب وكان لمن
يتقرب بالام السدس مع وحدة من يتقرب به والا فالثلث ولمن يتقرب بالابوين الباقى ولو دخل فى
هذه الفروض زوج او زوجة كان له النصيب الاعلى والباقى ينقسم كما تقدم ولو خلف اولاد اخ للابوين
واولاد اخت لها ومثلهم من قبل الام وجدا وجدة من قبل الاب ومثلهما من قبل الام فلكلالة الام
مع الجدين لها الثلث يقتسمونه ارباعا ربع للجد وربع للجدة وربع لاولاد الاخ وربع لاولاد الاخت
وكل من هؤلاء الاولاد يقتسمونه بالسوية والباقى وهو الثلثان يقسم على الباقين بالتفاضل فثلثاه
للجد من الاب واولاد الاخ من الابوين انصافا بينه وبينهم بالتفاضل بينهم وثلثه للجدة واولاد
الاخت انصافا بينها وبينهم كذلك ولا فرق بين كون الاخ موافقا للجد فى النسبة او مخالفا فلو كان
ابن اخ لام مع جد لاب فلابن الاخ السدس فريضة ابيه وللجد الباقى ولو انعكس فكان الجد للام
وابن الاخ للاب فللجد الثلث او السدس على الخلاف المتقدم ولابن الاخ الباقى وبالجملة فانك تنزل
هؤلاء الاولاد من اى جهة كانوا منزلة من يتقربون به ويقسم عليهم حصته كما تقسم عليه لو كان وكذلك
الجدات هى كلامه رحمه وهو ان كان كافيا فى هذا المقام ولا حاجة الى ازيد منه بتطويل الكلام مع ان
عدد اشخاص الاخوة والاخوات وعدد اولادهم لا يدخل تحت ضبط وحصر حتى يستوفى فى خصوصياتها

الكلام ويعين في كل جزئياتها السهام الآتي اذكرها وعدتك سابقا من كلام شيخنا الاستاذ
مد ظله في هذا المرام وهو انه لو خلف ابن اخ وبنت ذلك الاخ وكان الاخ لاب وابن اخت
وبنت تلك الاخت له وابن اخ وبنت ذلك الاخ لام وابن اخت وبنت تلك الاخت لام مع الاجداد
الثمانية اخذ الثلثين الاجداد من قبل الاب مع اولاد الاخ والاخت للاب الاربعة ولانتسابهم
الى الاب نقسم بينهم اثلاثا فللجد والجدة من قبل اب الاب واولاد الاخت والاخ للاب ثلثا
الثلثين ايضا يقسم بينهم اثلاثا للجد واولاد الاخ ثلثا ذلك نصفه للجد ونصفه لاولاد الاخ
اثلاثا والثلث اى ثلث ثلثى الثلثين للجدة واولاد الاخت نصفه للجدة ونصفه لاولاد الاخت
نقسم بينهم اثلاثا وثلثهما اى الثلثين للجد والجدة من قبل ام الاب اثلاثا والثلث اى ثلث
الاصل للاجداد الاربعة من الام ولاولاد الاخوة من قبلها اسداسا على المشهور لكل واحد سدس
ولاولاد الاخ للام سدس بالسوية ولاولاد الاخت لها سدس آخر بالسوية ويصح من ثلثمائة
واربعة وعشرين انتهى واقول توضيح ما ذكره مد ظله مع اختصار ان الميت خلف ستة عشر وارثا
ثمانية اجداد وثمانية اولاد من الاخوة ونقسم التركة عليهم اثلاثا فاربعة اجداد من قبل الاب
مع اربعة اولاد للاخ والاخت من قبل الاب لهم ثلثان من التركة واربعة اجداد من قبل الام مع
اربعة اولاد للاخ والاخت من قبل الام لهم الثلث الباقي منها ثم يقسم الثلثان اثلاثا ثلثهما لابوى
ام الاب اثلاثا وثلثاهما يقسم على الاشخاص الستة الاخر اثلاثا ايضا ثلثا هذين الثلثين للجد ولولدى
الاخ نصفه الذي هو احد الثلثين للجد ونصفه الذي هو الثلث الاخر لولدى الاخ اذ لهما نصيب
ابيهما الذي لو كان لكان مساويا للجد وهما يقتسمان نصيب الاب للذكر ضعف الانثى والثلث الثالث
من هذين الثلثين للجدة ولولدى الاخت نصفه للجدة ونصفه الذي هو نصيب الاخت لولديها
اثلاثا فيكون لبنت الاخت ثلث من نصف ثلث ثلثى الثلثين اذ كان ثلثان من اصل التركة
لاقرباء الاب الثمانية وكان ثلثان من الثلثين للاشخاص الستة وثلث من هذين الثلثين نصفه
للجدة ونصفه لولدى الاخت وثلث هذا النصف للبنت فيكون لها ما ذكرنا وهو اربعة من مائة

واثنين

واثنين وستين الذي هو مخرج الكسر المضاف المذكور وقد ظهر مما بينا ان اولاد الاخ والاخت
للاب شاركوا ابوى الاب في ثلثيهما ولم يشاركوا ابوى ام الاب اصلا ويلزمه ان يكون اباؤهم ايضا
كذلك وهذا هو الذي ذكرناه في الفصل السابق من ان الاخوة والاخوات للاب عند الاجتماع
مع الاجداد الاربعة للاب يشاركون ابوى اب الاب لا ابوى امه وقلنا ان كلام شيخنا مد ظله
دال عليه هذا هو بيان تقسيم الثلثين على اقرباء الاب الثمانية واما الثلث الباقي من اصل التركة
فهو لاقرباء الام الثمانية ولما كان لولدى الاخ من الام نصيب ابيهما ولولدى الاخت من الام
نصيب امهما فيقسم الثلث المذكور اولا على الاجداد الاربعة والاخ والاخت من الام بالسوية
اسداسا ثم يقسم سهم كل من الاخ والاخت على ولديهما بالسوية ايضا فاحتجنا في طرف اقرباء
الام الى نصف سدس الثلث لاجل اولاد الاخ والاخت ومخرجه ستة وثلثون وقد عرفت ان
المخرج في طرف اقرباء الاب مائة واثنان وستون لاجل بنت الاخت وسائر السهام داخلة فيه و
المخرجان متوافقان في نصف التسع اذ تسعهما الثمانية عشر فنضرب نصف تسع الاول مثلا وهو
الاثنان في الثاني يحصل ثلثمائة واربعة وعشرون وهي الفريضة ومنها تصح السهام فان ثلثيها
مائتان وستة عشر لاقرباء الاب الثمانية ثلث هذين الثلثين وهو اثنان وسبعون لابوى ام
الاب لابيها ثمانية واربعون ولامها اربعة وعشرون وثلثاهما وهو مائة واربعة واربعون لابوى
اب الاب واولاد الاخ والاخت ثلثها ثمانية واربعون لجد الاب وثلثها الاخر لولدى الاخ لابنه
اثنان وثلثون ولبنته ستة عشر وثلثها الثالث لجدة الاب وولدى الاخت اربعة وعشرون
للجدة واربعة وعشرون للولدين للابن ستة عشر وللبنت ثمانية وثلث الفريضة وهو مائة
وثمانية لاقرباء الام الثمانية لكل من الاجداد الاربعة ثمانية عشر ولكل من اولاد الاخ والاخت
الاربعة تسعة وان شئت زيادة الايضاح فانظر الى هذا الشكل **الباب الثالث** في المرتبة الثالثة
وهم الاعمام والعمات والاخوال والخالات ثم اولادهم عند عدمهم وان نزلوا ولكن مرتبين ثم اعمام
الاب والام وعماتهما واخوالهما وخالاتهما عند فقد جميع من ذكر ثم اولاد اعمامهما واولاد اخوالهما و



خالاتها وان نزلوا مرتبين ثم اعمام الاجداد والجدات وعماتهم واخوالهم وخالاتهم ثم اولادهم كما مر
وهكذا فان بعد انتفاء المرتبتين السابقتين او وجود احد موانع الارث فيهم يكون مال الميت
لهذه المرتبة على الترتيب الذى ذكرناه لآيات ارث الارحام والاقربين وجملة من المعتبرة المؤيدة
بالاجماعات المحكية وتحقيق الكلام فى هذا المرام ايضا يستدعى رسم فصول **الاول** فى تعيين سهام
الاعمام والاخوال ولما كانوا على اقسام متعددة لزم بيان اقسامهم اولا ثم تعيين سهامهم فنقول
كل من الاعمام والاخوال لا يخلو من الاقسام السبعة التى تقدمت فى الاخوة فان اعمام الميت مثلا
اما اعمام له للابوين او للاب فقط او للام فقط اى يكونون اخوة لاب الميت من ابويه معا او من ابيه
فقط او من امه فقط فهذه اقسام ثلثة او اعمام له مختلفون بان يكون بعضهم للابوين جميعا وبعضهم

للاب فقط وبعضهم للام وهذا قسم واحد والمجموع سبعة فلو كان كلهم من القسم الاول او الثانى
او الثالث كان لهم كل المال ويقتسمونه بالسوية ان كان كلهم ذكورا او اناثا وان اختلفوا فللذكر
ضعف الانثى فى الاولين من غير خلاف ظاهر او فى الثالث على خلاف والمشهور المنصور انه
لا فرق فيه بين الذكر والانثى اذ الاصل فى شركة المتعددين فى شئ اقتسامهم له بالسوية والقسم
الرابع راجع الى الاول اذ الاعمام للاب فقط محجوبون بالاعمام للابوين لبعض المعتبرة المؤيدة بنقل
الاجماع وعدم الخلاف واما الخامس وهو ان يكون بعضهم للابوين وبعضهم للام فقط فالمشهور
المنصور المنقول عليه الاتفاق ان للمنتسب من جهة الام سدس المال ان كان واحدا وثلثه ان كان
اكثر ويقسم بينهم بالسوية وان اختلفوا فى الذكورية والانوثية والباقى من السدس او الثلث للمنتسب
من جهة الابوين واحدا كان او اكثر للذكر ضعف الانثى والسادس بحكم الخامس اذ الاعمام للاب فقط
يقومون مقام الاعمام للابوين عند عدمهم من غير خلاف كما عن جماعة بل اجماعا كما عن الغنية والسرائر
والسابع راجع الى الخامس اذ المنتسب من جهة الاب فقط محجوب هذا هو الكلام فى الاعمام والعمات
فقط وقد رجع اقسامهم الى ثلثة واما الاخوال والخالات فقط فلهم ايضا باعتبار كونهم جميعا
للابوين او للاب فقط او للام فقط او مختلفين اقسام سبعة وهى ترجع الى قسمين اذ الاقسام الثلثة
الاول متفقة فى الحكم وهو ان المال لهم يقتسمونه فى كل الاقسام الثلثة بينهم بالسوية من غير
فرق بين الذكر والانثى فى شئ منها والخؤلة من الاب فقط ساقطة بالخؤلة من الابوين محجوبة بهم
عند الاجتماع وقائمة مقامهم عند عدمهم كما مر فى الاعمام واذا اجتمع الخؤلة من الابوين او من الاب
فقط عند عدمهم مع الخؤلة من الام كان لمن تقرب بالام سدس المال ان كان واحدا او ثلثه ان كان
اكثر بالسوية والباقى للباقين بالسوية ايضا وكل ذلك مما نقل الاتفاق عليه الا فى الخؤلة من الابوين
او الاب فقيل باقتسامهم المال للذكر ضعف الانثى لا بالسوية وهو ضعيف والاحتياط فى مواضع
الخلاف حسن واذا اجتمع الاعمام والاخوال فلهم صور ست لما عرفت من ان اقسام الاعمام بعد ارجاع
بعضها الى بعض ثلثة الاعمام للابوين والاعمام للام والاعمام المختلفون بكون بعضهم للابوين

وبعضهم للام وفي الجميع يكون للاخوال الثلث واحدا كان او اكثر وللاعمام الثلثان كذلك والخلاف
في صورة اتحاد الاخوال والاعمام بان للخال او الخالة السدس كما عن جماعة منهم العماني او بان
للعم او العمة النصف وللخال او الخالة السدس والباقي يرد عليهما على قدر سهامهما كما عن العماني
ايضا ضعيف مخالف للعبرة المستفيضة المؤيدة بالشهرة والاجماع المحكي ويقسم الثلث بين
الاخوال في حال تعددهم كما يقسم اصل المال بينهم في صورة انفرادهم عن الاعمام فلو كانوا متفقين
في جهة النسبة بان كلهم للابوين او للاب او للام اقتسموه بالسوية من غير فرق بين الذكر و
الانثى وان كانوا مختلفين كان لمن تقرب بالام ثلث الاصل ان كان واحدا وثلثه ان كان اكثر
بالسوية ولمن تقرب بالابوين او الاب فقط عند عدمه الباقي واحدا كان او متعددا ويقسم عليهم
بالسوية ايضا كما مر ويسقط المتقرب بالاب فقط بالمتقرب بالابوين عند اجتماعه معه وكذا يقسم
الثلثان على الاعمام كما يقسم اصل المال بينهم عند الانفراد عن الاخوال فان كان كلهم للابوين
او للاب فقط كان لهم المال كله للذكر ضعف الانثى وان كانوا للام فقط كان لهم الكل بالسوية
على المشهور المنصور كما مر وان اختلفوا فللاعمام للام سدس الثلثين ان كان واحدا وثلث الثلثين
ان كان اكثر بالسوية وباقي الثلثين للمتقرب بالابوين او بالاب فقط عند عدمه بالتفاوت ويحجب
المتقرب بالاب فقط بالمتقرب بالابوين اذا اجتمع معه فلو كان عم وعمة لاب وعم وعمة لام وخال و
خالة لاب وخال وخالة لام كانت الفريضة من اربعة وخمسين لان سهام الاخوال الاربعة وهي ستة
داخلة في سهام الاعمام الاربعة وهي ثمانية عشر فيكتفى بها وتضرب في الثلثة اصل الفريضة تبلغ
ما ذكرنا ثلثها ثمانية عشر للاخوال اثنا عشر منها للخالين للاب لكل ستة وستة منها للخالين للام
لكل ثلثة وثلثاها وهو ستة وثلثون للاعمام الاربعة اربعة وعشرون منها للعمين للاب للعم ستة عشر
وللعمة ثمانية واثنا عشر للعمين للام لكل ستة ولو كان مع الاعمام والاخوال جميعا زوج كان له النصف
او زوجة فلها الربع وللاخوال والخالات ثلث الاصل يقتسمونه بينهم كما اقتسموا المال حال
انفرادهم والباقي وهو السدس في صورة وجود الزوج والسدس والربع اي خمسة من اثني عشر

في صورة وجود الزوجة للاعمام والعمات يقتسمونه كذلك كما بيناه اتفاقا والظاهر المصرح به في غير
واحد عدم الخلاف في ذلك ولو كان احد الزوجين مع الاعمام فقط من دون الاخوال كان له نصيبه
الاعلى اي النصف او الربع وكان الباقي للاعمام على تفصيل تقدم فيهم فلو كانوا متفرقين
كان لمن تقرب منهم بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقي لمن تقرب
بالابوين او الاب وقد نقل التصريح بعدم الخلاف هنا ايضا الا ان في المقام اشكالا لا نعرف
وجهه الا ثم وكذا الحكم فيما لو كان احد الزوجين مع الاخوال فقط فلو كانوا متفرقين كان للاخوال
للام بعد نصيب احد الزوجين سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقي للاخوال
من الابوين او من الاب على الاشهر ومن بعض الاصحاب ان السدس او الثلث لا يعتبر هنا من اصل
التركة بل يعتبر من الباقي ومن القواعد وفخر الدين انه يعتبر من ثلث الاصل لا من نفس الاصل
ولا من الباقي ولم اقف للمشهور على مستند يعتد به سوى ما اشعر به بعض العبارات من
الاجماع عليه وهو محل منع ولذا اختار شيخنا الاستاد دام ظله القول الثاني نظرا الى ان الباقي
بعد نصيب احد الزوجين هو نصيب الام المنتقل الى الخؤولة جميعهم قائلا وهذا القول وان اعترف
في كشف اللثام بعدم معرفة قائله وحكاه الفاضل ره في جملة من كتبه وغيره بلفظ القيل لكن لا
وحشة مع الحق وان قل القائل به كما لا انس مع غيره وان كثر القائل به قال دام ظله بل المتجه ذلك
ايضا في الاعمام فيكون للمتقرب منهم بالام سدس ما بقي بعد نصيب الزوج او ثلثه لا سدس الاصل
او ثلثه ومنع تحقق الاجماع هنا ايضا اقول ما ذكره دام ظله وان كان متجها في كلتا المسئلتين الا
ان اشتهار الخلاف جدا سيما في مسئلة اجتماع احد الزوجين مع الاعمام خاصة يوجب الاشكال
ويقتضي رعاية الاحتياط مهما امكن هنا واما القول الثالث فلان الثلث نصيب الخؤولة فللمتقرب
منهم بالام سدس الثلث مع اتحاده وثلثه مع تعدده ورد بان الثلث انما يكون نصيبهم مع مجامعة
الاعمام والا فجميع المال لهم فاذا زاحمهم احد الزوجين زاحم المتقرب منهم بالاب وبقيت حصة
المتقرب بالام وهو السدس او الثلث خالية عن المعارض على ان هذا القول بل وسابقه لو صحا يجريان

فى اجتماع احد الزوجين مع الاعمام خاصة ايضا مع انهم لا يقولون بذلك ثمة واقول فى العلاوة
ما يظهر مما سمعت ولا ينبغى ترك الاحتياط فى المسئلتين وقد اشرنا الى محلّ الاشكال وموضع
الاحتياط فيهما فى هذا الجدول الذى وضعناه لبيان صور الاعمام والاخوال مجتمعين ومتفرقين
مع احد الزوجين وبدونه بالترديد بين الاصل والباقى فالجدول هذا **الفصل الثانى**

جدول سهام الاعمام والاخوال متفرقين ومجتمعين مع احد الزوجين وبدونه وله احدى عشر صورة				
الاقسام	الصور	الورثة	بدون احد الزوجين	مع احد الزوجين
الاعمام فقط	الاولى	اعمام الميت كلهم للابوين او للاب	لهم كل المال بالتفاوت	للزوج او الزوجة النصف او الربع والباقى للاعمام بالتفاوت
	الثانية	اعمام كلهم للام	لهم كل المال بالسوية	لاحدهما نصيبه والباقى للاعمام بالسوية
	الثالثة	اعمام بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام	المتقرب بالام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقى للباقى بالتفاوت	لاحدهما نصيبه والمتقرب بالام سدس الاصل او ثلثه مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقى للباقى بالتفاوت
الاخوال فقط	الرابعة	اخوال الميت كلهم للابوين او للاب او للام	لهم كل المال بالسوية	لاحدهما نصيبه والباقى للاخوال بالسوية
	الخامسة	اخوال بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام	المتقرب بالام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقى للباقى بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه والمتقرب بالام سدس الاصل او ثلثه مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقى للباقى بالسوية ايضا
الاعمام والاخوال جميعا	السادسة	اعمام للابوين او للاب واخوال [illegible]	للاخوال الثلث واحدا كان او اكثر بالسوية وللاعمام الثلثان كذلك ولكن بالتفاوت	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل بالسوية وللاعمام الباقى بالتفاوت
	السابعة	اعمام للابوين او للاب واخوال بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام	للاعمام الثلثان بالتفاوت وللاخوال الثلث سدسه للمتقرب منهم بالام مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقى من الثلث للباقى من الاخوال بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل سدس الثلث للمتقرب بالام مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقى من الثلث لسائر الاخوال بالسوية ايضا وما بقى بعد نصيب احد الزوجين والاخوال للاعمام بالتفاوت
	الثامنة	اعمام للام واخوال كلهم للابوين او للاب او للام	للاعمام الثلثان بالسوية وللاخوال الثلث بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل بالسوية وللاعمام الباقى بالسوية ايضا
	التاسعة	اعمام للام واخوال بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام	للاعمام الثلثان بالسوية والثلث الباقى للاخوال سدسه للمتقرب منهم بالام مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية وباقى الثلث لباقى الاخوال بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل والباقى للاعمام بالسوية وثلث الاخوال سدسه للمتقرب منهم بالام [illegible] كما ذكر فى البيت الاول
	العاشرة	اعمام بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام واخوال كلهم للابوين او للاب او للام	للاخوال الثلث بالسوية والباقى للاعمام سدسه للمتقرب منهم بالام مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقى لسائر الاعمام بالتفاوت	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل بالسوية والباقى للاعمام سدسه [illegible] كما ذكر فى البيت
	الحادية عشر	اعمام بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام واخوال بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام	[illegible]	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل [illegible] بالتفاوت

فى اولاد الاعمام والاخوال اعلم انه لا يعدّ الاعمام والاخوال صنفين كالاخوة والاجداد حتى لا
يحجب البعيد من احدهما بالاخر كما لا يحجب اولاد الاخوة بالاجداد ولا الاجداد البعيدة بالاخوة
بل يعدان صنفا واحدا لانهما من فروع الاجداد الذين هم صنف واحد فكما لا يرث البعيد من
الاجداد مع القريب منهم فكذا لا يرث البعيد هنا اى الاولاد سواء كانوا اولاد اعمام او اولاد
اخوال مع القريب سواء كان عمّا او خالا وبالجملة لا يرث مع احد من الفريقين احد من اولادهما
على المشهور المنصوص لاية اولى الارحام وجملة من المعتبرة العامة والخاصة المؤيدة بالشهرة بل الاجماع
المنقول خلافا لما عن الاسكافى فى ابن خال مع عم حيث جعل للعم الثلثين ولابن الخال الثلث
وهو مع شذوذه مردود بما مرّ نعم يستثنى مما اشرنا اليه من كلية قاعدة منع الاقرب الابعد
المدلول عليها بالكتاب والسنة المعتبرة المؤيدة بالاجماعات المحكية مسئلة معروفة وهى ما اذا اجتمع
ابن عم للابوين مع عم للاب فقط فان ابن العم اولى ولا يرث العم معه وهذه مسئلة اجماعية بين
الطائفة كما حكاه جماعة كثيرة بل قيل حكاية الاجماع عليها متواترة او متظافرة وبذلك يخبر ما فى المقام
من الروايات الضعيفة ولا اشكال فى المسئلة مادامت الصورة على حالها واما اذا تغيرت بدخول
زوج او زوجة معهما او بتعدد احد الجانبين او كليهما فقيل بتغير الحكم ولا يكون ابن العم حاجبا للعم
حينئذ بل يكون محجوبا به اقتصارا فيما خالف القاعدة المقررة من تقديم الاقرب على خصوص الصورة
المنصوصة المجمع عليها وقيل لا يتغير ضرورة تحقق الصدق مع وجود احد الزوجين واولوية المتعدد
من ابن العم من المتحد لضرورة مانعية للعينية عن السببية للارث فلا فرق بين المتحد والمتعدد
وهو الاقرب واليه ذهب شيخنا دام ظله ونقل الجزم به عن الدروس نعم لو حصل التغير بالذكورة
والانوثة كان يكون بدل ابن العم بنت عم او بدل العم عمة فالظاهر تغير الحكم ولزوم الرجوع الى القاعدة
ولو انضم اليهما خال ففيه اقوال اقربها مشاركة ابن العم للخال وحرمان العم لوجود المقتضى لحرمانه وهو
ابن العم وانتفاء المانع عنه وانتفاء المقتضى لحرمان الخال او ابن العم فان العم لا يحجب الخال فابن العم
اولى ومما ذكرناه يظهر الحال فى سائر الفروض المتصورة فى المقام فلا نطيل بتفصيلها الكلام ولنرجع

الى ما كنا بصدده من بيان حكم الاولاد فنقول ان اولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات
من كل طبقة يقومون مقام اباءهم وامهاتهم عند عدمهم والظاهر المصرح به عدم الخلاف في
ذلك ويدل عليه الكلية الناطقة بتنزيل كل ذي رحم منزلة الرحم الذي يجر به كما ينطق بها صريح
جملة من الاخبار وذهب اليها العلماء الاخيار وعليه فياخذ ولد كل شخص واحدا كان او متعددا
نصيب ذلك الشخص قال في الرياض فياخذ ولد العم او العمة وان كان انثى الثلثين وولد الخال او
الخالة وان كان ذكرا الثلث وابن العمة مع بنت العم الثلث كذلك ويتساوى ابن الخال وابن الخالة
وبنتهما ويأخذ اولاد العم او العمة للام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر والباقي لاولاد
العم للابوين او للاب مع عدمهم وكذا القول في اولاد الخؤولة المتفرقين ولو اجتمعوا جميعا فلاولاد
الخال الواحد او الخالة كذلك للام سدس الثلث ولاولاد الخالين او الخالتين فصاعدا او هما كذلك
ثلث الثلث وباقيه للمتقرب منهم بالاب وكذا القول في اولاد العمومة المتفرقين بالاضافة الى
الثلثين وهكذا ويقتسم اولاد العمومة من الابوين او الاب عند عدمهم بالتفاوت للذكر مثل حظ
الانثيين اذا كانوا اخوة مختلفين في الذكورية والانوثية ويقتسم اولاد العمومة من الام بالتساوي
وكذا اولاد الخؤولة مطلقا للاب كانوا او للام او لهما انتهى كلامه وقد اخذته من الروضة بتغيير غير مغير للمعنى
بل هو يجب لزيادة الايضاح وحاصل المقام انك تفرض من يتقرب به الاولاد من اباءهم وامهاتهم
من الاعمام والاخوال موجودين وتسقط منهم من كان ممنوعا عن الارث كالعم للاب مثلا مع وجود
العم للابوين وتعين سهام الباقين على ما مر في الجدول السابق ثم تقسم سهم كل على اولاده بالسوية
ان كانوا متقربين بالخال او الخالة مطلقا او بالعم او العمة للام وان كانوا متقربين بالعم او العمة للابوين
او الاب فللذكر ضعف الانثى فلو كان اولاد العمومة والخؤولة عشرين مثلا عشرة للاعمام ابن وبنت
لعم للابوين ومثلهما لعمة كذلك وابنان وبنتان لعم للام واثنان لعم للاب وعشرة للاخوال ابن وبنت
لخال للابوين ومثلهما لخالة كذلك واخران لخال للام واخران لخالة كذلك واثنان لخال للاب فاذا فرضت
بدل الاولاد اباءهم وامهاتهم كان الوارث عما وعمة للابوين وعما للام وعما للاب وخالا وخالة للابوين

وخالا وخالة للام وخالا للاب وبعد اسقاط المتقرب بالاب وحده من الطرفين يرجع المفروض
الى الصورة الاخيرة من الجدول السابق ويكون المسألة من ثلثمائة واربعة وعشرين لان اصل
الفريضة ثلثة واحد للاخوال الوارثين ينكسر على سهامهم وهي ستة اذ لا بد من تقسيم نصيبهم اولا
اثلاثا ثم تنصيف كل من الثلث والثلثين فنحتاج الى مخرج نصف الثلث وهو ستة واثنان للاعمام
الوارثين ينكسر على سهامهم ايضا وهي ثمانية عشر لحاجة الى تسديس نصيبهم اولا ثم تثليث خمسة
اسداسه التي هي نصيب العمين للابوين ومخرج ثلث السدس ثمانية عشر ولدخول الستة فيها يكتفى
بها ونضربها في الثلاثة اصل الفريضة يحصل اربعة وخمسون وبوجه اخر يحتاج في طرف الاخوال
الى نصف ثلث الثلث وفي طرف الاعمام الى ثلث خمسة اسداس الثلثين ومخرج الاول ثمانية عشر
ومخرج الثاني اربعة وخمسون ولدخول الاول فيه يكتفى به فارتفع فريضة الاعمام والاخوال المذكورين
الى اربعة وخمسين ثلثها ثمانية عشر للاخوال الاربعة ثلثاها اي الثلث اثنا عشر للخال والخالة للابوين
لكل ستة وثلثه ستة للخال والخالة للام لكل ثلاثة وثلثاها اي ثلثا الاربعة والخمسين ستة و
ثلثون للاعمام الثلثة سدسها ستة للعم للام والباقي للعمين للابوين ثلثاه عشرون للعم وثلثه عشرة
للعمة ثم اذا تعين سهام المذكورين فليقسم سهم كل منهم على اولاده فالستة التي للخال لولديه بالسوية
والستة التي للخالة لولديها ايضا كذلك والثلثة التي للخال الاخر لولديه ايضا كذلك وينكسر على عددهم
وهو اثنان وكذلك الثلثة التي للخالة الاخرى وسهم كل من العمين للابوين لولديه اثلاثا وهو ايضا
ينكسر على سهامهم وهي ثلثة وان شئت فقل على عددهم اذ كل ذكر عند اجتماعه مع الانثى يحسب
باثنين والستة التي للعم للام لاولاده الاربعة بالسوية وينكسر على عددهم ايضا ولكن بين النصيب
والعدد هنا توافق بالنصف فنبدل العدد بنصفه وهو اثنان وبين النصيب والعدد في المنكسرات
السابقة تباين فنبقي العدد اي عدد كل من ولدي الخال وهو اثنان وولدي الخالة وهو ايضا اثنان
وولدي العم المحسوبين ثلثة وكذا ولدي العمة على حاله اي لا نبدله بغيره كما بدلنا الاربعة عدد اولاد
العم بالاثنين ونكتفي في كل من المتماثلين بواحد ونسقط الباقي فيبقى اثنان وثلثة ولتباينهما نضرب

احدهما فى الاخر يحصل ستة ثم نضرب الحاصل فى اصل فريضة الاباء والامهات اى فى اربعة وخمسين يحصل ثلثمائة واربعة وعشرون كما هو المقرر فى محله فى تحصيل الفريضة التى تصح منها السهام وان شئت فقل ان ثلث الفريضة الذى هو لاولاد الاخوال لابد ان يثلث اولا نظرا الى ان نصيب الخالين للابوين ضعف نصيب الخالين للام ثم لابد ان ينصف ثلث الثلث وكذا ثلثاه ليكون نصف الخال ونصف للخالة ثم لابد ان ينصف كل نصف ليكون نصف النصف لابن الخال ونصفه الاخر لبنته فيحتاج فى طرف اولاد الاخوال الى نصف نصف ثلث الثلث واما الثلثان الاخران من الفريضة فلابد ان يسدس اولا ويقسم سدسه الذى للعم على اولاده الاربعة ارباعا وخمسة اسداسه بين العمين للاب اثلاثا كما مر ثم يقسم سهم كل منهما على ولديه اثلاثا ايضا فيحتاج فى طرف اولاد العم للام الى ربع سدس الثلثين وفى طرف اولاد العمين الاخرين الى ثلث ثلث خمسة اسداس الثلثين فقد احتجنا لاجل اولاد الاخوال والاعمام الى الكسور الثلثة التى مخرج الاول منها ستة وثلثون ومخرج الثانى اثنان وسبعون ومخرج الثالث مائة واثنان وستون وح فيحتاج الى تحصيل المخرج المشترك بينها بملاحظة المخارج المذكورة بعضها مع بعض وضرب فيه ان تباينا او ضرب وفقه فيه ان توافقا او الاكتفا باحدهما ان تماثلا او باكثرهما ان تداخلا فنقول ان مخرج الكسر الثانى وان كان اثنين وسبعين الا ان الكسر من هذا المخرج ليس جزءا واحدا منه بل جزئين نظرا الى تثنية الثلث فان ثلثى المخرج المذكور ثمانية واربعون وسدس هذين الثلثين ثمانية وربع هذا السدس اثنان فيكون ربع سدس الثلثين عبارة عن اثنين من اثنين وسبعين فرد الاثنين الى واحد والمخرج ايضا الى نصفه ليصير واحدا من ستة وثلثين اذ المراد بمخرج الكسر هو اقل عدد يصح منه الكسر فكما لا نقول فى الاثنين من ستة انهما سدسان وان المخرج ستة بل نقول انه ثلث والمخرج ثلثة فكذا هنا لا نقول ان الكسر اثنان من اثنين وسبعين بل نقول واحد من ستة وثلثين فرجع هذا الكسر الى الاول واذا اتحد الكسران اتحد المخرجان فيلاحظ هذا المخرج مع الثالث والكسر فيه ايضا لتثنية الثلث وتكرار السدس خمس مرات يكون عشرة

لاولاد

من ذلك المخرج فلابد ان نرد العشرة الى واحد والمخرج ايضا الى عشره ولكنه لما لم يكن عشر صحيح ابقيناهما على حالهما ويمكن ان نرد العشرة الى نصفها وكذا المخرج لان له نصفا صحيحا فيرجع الكسر ح الى خمسة من احد وثمانين وح فيلاحظ الستة والثلثين اما مع مائة واثنين وستين ولتوافقهما فى نصف التسع اذ يعدهما الثمانية عشر نضرب نصف تسع الاول مثلا وهو اثنان فى الثانى او يلاحظها مع احد وثمانين وح يتوافقان فى التسع فنضرب تسع احدهما فى الاخر والحاصل على التقديرين ثلثمائة واربعة وعشرون فهى المخرج المشترك بين الكسور الثلثة وهى الفريضة التى تصح منها السهام فنعطى ثلثها مائة وثمانية لاولاد الاخوال ثلث هذا الثلث ستة وثلثون الذى هو نصيب الخالين من الابوين لاولادهما الاربعة ايضا بالسوية وولدا الخال من الاب محجوبان كابيهما وثلثا الفريضة مائتان وستة عشر لاولاد الاعمام سدس هذين الثلثين ستة وثلثون الذى هو نصيب العم من الام لاولاده الاربعة بالسوية وخمسة اسداسهما مائة وثمانون التى هى نصيب العمين من الابوين ثلثاها مائة وعشرون لولدى العم للابن ثمانون وللبنت اربعون وثلثها ستون لولدى العمة لابنها اربعون ولبنتها عشرون وولدا العم من الاب محجوبان كابيهما

وان شئت زيادة الايضاح فانظر الى هذا الشكل

الفريضة ٣٢٤
ثلثها ١٠٨
ثلث ٣٦ هذا الثلث لاولاد الاخوال
للخالين من الام
للخال ١٨
للخالة ١٨
لابنه ٩
لبنته ٩
لابنها ٩
لبنتها ٩
ثلثاه ٧٢
للخالين من الابوين
للخال ٣٦
للخالة ٣٦
لابنه ١٨
لبنته ١٨
لابنها ١٨
لبنتها ١٨
ثلثاها ٢١٦ لاولاد الاعمام
سدس ٣٦ هذين الثلثين
للعم من الام
لابنه ٩
لبنته ٩
خمسة اسداسها ١٨٠
للعمين من الابوين
ثلثاها ١٢٠
للعم
لابنه ٨٠
لبنته ٤٠
ثلثها ٦٠
للعمة
لابنها ٤٠
لبنتها ٢٠

الفصل الثالث فى ساير طبقات هذه المرتبة اذا انتفت الطبقة الاولى اى الاعمام والاخوال
واولادهم ولم يبق منهم احد خال من الموانع كان ميراث الميت للطبقة الثانية وهم اعمام ابيه وامه
وعماتهما واخوالهما وخالاتهما فاذا انتفى كلهم كان لاولادهم فاذا انتفى الاولاد ايضا كان للطبقة الثالثة
وهم اعمام الجد والجدة وعماتهما واخوالهما وخالاتهما ثم بعدهم لاولادهم وهكذا كل ذلك لما مرت
الاشارة اليه من الاولوية المدلول عليها بقوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وبقول
الصادق عليه السلم كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه
وظاهر ان الطبقة الاولى اقرب الى الميت من الثانية وكذا الثانية من الثالثة فان ابن العم وان
نزل مقدم على عم الاب اذ اصل ابن العم وهو الجد اقرب من اصل عم الاب وهو ابو الجد وهكذا وذلك
كما مر من تقديم الاحفاد وان نزلوا لكونهم من فروع الميت على الاخوة لانهم من فروع الاب وفى تقديم
اولاد الاخوة وان نزلوا لانهم من فروع الاب على الاعمام لانهم من فروع الجد وما ذكرناه يظهر ان
ما عن العمانى من تشريكه بين عمة الام وابنة الخالة ضعيف ثم لما كان اقل ما يفرض للانسان من
الاعمام والعمات والاخوال والخالات فى الطبقة الاولى اربعة عم وعمة وخال وخالة كان له فى الطبقة
الثانية ثمانية كالاجداد اربعة للاب وهم عم اب الميت وعمته وخاله وخالته واربعة للام وهم عم ام الميت
وعمتها وخالها وخالتها فاذا اجتمعت الثمانية وورثوا جميعا لتساويهم فى الدرجة وكان لمن يتقرب
منهم بالام من العم والعمة والخال والخالة الثلث بينهم بالسوية ارباعا ولمن تقرب بالاب الثلثان
الباقيان ثلثاهما لعم الاب وعمته بالتفاوت للذكر ضعف الانثى وثلثهما لخال الاب وخالته بالسوية
هذا هو المحكى عن المش ومن المحقق الطوسى ره ان لخال الام وخالتها ثلث الثلث بالسوية ولعمها
وعمتها ثلثاه كذلك وسهام الاقارب الاربعة للاب كالمش وعن الكشف عن قائل مجهول مستظهرا
له ان للاخوال الاربعة من الطرفين الثلث بالسوية وللاعمام الاربعة الثلثان ثلثهما لعم الام وعمتها
بالسوية وثلثاهما لعم الاب وعمته اثلاثا والمسئلة على المش من مائة وثمانية كمسئلة الاجداد الثمانية
الا ان الطريق هنا ان سهام اقرباء الاب ثمانية عشر هى مخرج ثلث الثلث ونصف الثلث وسهام

اقرباء الام اربعة ولتوافقهما مع الاول فى النصف نضرب نصف احدهما فى الاخر ثم المجتمع فى
الثلثة اصل الفريضة تبلغ مائة وثمانية وكذا على قول الاخير واما على القول الثانى فتصح من اربعة
وخمسين لان سهام اقرباء الام ستة تداخل سهام اقرباء الاب الثمانية عشر فتكتفى بالاكثر ونضربه
فى اصل الفريضة اى الثلثة تبلغ اربعة وخمسين قال فى الرياض بعد ذكر الاقوال الثلثة ان
المسئلة خالية من النصوص فسلوك جادة الاحتياط بصلح ونحوه مطلوب مع الامكان والا فلا
محيص من المش واولى ما ذكره ره من الاحتياط مطلوب جدا فان كلا من الاقوال الثلثة مع خلوه
من النص محل كلام واشكال وان كان اوسطها اولها ويزيد الاشكال فيما لو اختلف جهة العمومة
والخؤلة كان يكون اعمام الاب او اخواله مثلا بعضهم للابوين او للاب وبعضهم للام اذ القسمة
تختلف ح وباختلافهما يزداد الاشكال وما تقدم عن المش من اطلاق القول بان الثلثين اللذين
ثلثاهما لعم الاب وعمته بالتفاوت انما يسلم فيما اذا كانا معا للابوين او للاب لا فيما اذا كانا للام
او كان احدهما للابوين او للاب والاخر للام او اجتمعا مع اعمام اخر مع اختلاف جهة القرابة كما
يظهر ذلك مما مر فى الفصل الاول من هذا الباب وكذا يزداد الاشكال فيما اذا دخل مع احد
الفريقين من الاعمام او الاخوال زوج او زوجة لما مر هناك من الاشكال والخلاف فى ان
سهم المتقرب بالام من الثلث او السدس هل هو من اصل التركة او مما بقى بعد نصيب احد
الزوجين وبالجملة موارد الاشكال متعددة وقد اشار الى جملة منها شيخنا الاستاد دام ظله فى
جواهر الكلام حيث قال بعد ان بين قول المحقق ره وهو القول الاول من الاقوال الثلثة الذى
حكيناه من المش ما هذه عبارته لكن قد يشكل ذلك بان المتجه ايضا قسمة الثلث سهم الام على
قرابتها اثلاثا نحو ثلثى الاب لعمها وعمتها ثلثا الثلث بالسوية وثلثه لخالها وخالتها كذلك
لاطلاق النصوص بالقسمة اثلاثا بين الاعمام والاخوال ومن هنا جزم به المحقق الطوسى ره فهى
كمسئلة الاجداد على مذهب معين الدين المصرى وتصح ح من اربعة وخمسين لكن فيه منع صدق
عم الام وعمتها على عم الميت وعمته والنصوص فى الثانى لا الاول بخلاف عم الاب وعمته فانهم

يصدق عليهم اعمام الميت وبذلك يعرف ما فى القول الثالث من ان للاخوال الاربعة الثلث
بالسوية وللاعمام الاربعة الثلثان لخصوص الاعمام والاخوال ثم ثلث الثلثين لعم الام وعمتها
بالسوية وثلثاها لعم الاب وعمته اثلاثا وتصح ايضا من مائة وثمانية وان استظهره فى كشف
اللثام ضرورة ابتنائه على الصدق الذى قد عرفت منعه اللهم الا ان يقال ان حقيقة العمومة
الاخوة للاب من طرف الام او الاب وحقيقة الخؤولة الاخوة للام من طرف الاب والام ايضا
وحينئذ يتجه الصدق على الجميع وفيه انه مع التسليم معارض بقاعدة ارث كل ذى رحم نصيب
من يتقرب به ولا ريب فى تقرب اربعة الاب به والام بها وان كان بعضهم اعماما واخوالا
فلا محيص عن شركة الخال والخالة للاب العم والعمة له كما لا محيص عن شركة عم الام وعمتها لخالها
وخالتها ومن هنا افتى المص بما عرفت الا انهم لاحظوا التساوى فى قرابة الام لاصالته خصوصا
فيهم بخلاف قرابة الاب فعاملوها معاملة الوارث لنصيب الاب فتامل جيدا والله العالم
هذا والظاهر تقييد عبارة المص بما اذا اجتمع هؤلاء وكان جهة قرابتهم متحدة والا فلا ريب فى
اختلاف القسمة مع فرض اختلاف جهة العم والعمة وجهة الخال والخالة من الاب بل والام ايضا
فى قول فيكون للعمة او العم من قبل الام السدس من ثلثى الثلثين والباقى للاخر وللخال والخالة من
الام كذلك ايضا من ثلث الثلثين والباقى للاخر وكذا فى الام ومنه يعلم الحال فى حكم الستة وهو ما لو
اجتمع عم الاب وعمته من الابوين ومثلهما من الام وخاله وخالته من الابوين ومثلهما من الام وعم الام
وعمتها من الابوين ومثلهما من الام وخالها وخالتها من الابوين ومثلهما من الام فانه يكون للثمانية
من قبل الام الثلث ثلثاه لاعمامها الاربعة ثلثهما لمن تقرب منهما بالام بالسوية على المشهور وثلثاهما
لمن تقرب بالابوين بالتفاوت او بالسوية وثلث الثلث للاخوال الاربعة ثلثه لمن تقرب منهما بالام
بالسوية والثلثان لمن تقرب بالابوين بالتفاوت او بالسوية ولعل هذا هو الاظهر ويحتمل قسمة الثلث
اثلاثا والذكر والانثى سواء لتقرب الجميع بالام ويحتمل ان يكون ثلث الثلث للاخوال بالسوية وثلثاه
لاعمامها كذلك للتقرب بالام ويحتمل قسمة الثلث نصفين اعتبارا بالسبب دون الرؤس نصفه

للاخوال

للاخوال اما على التفاوت او التسوية على الاحتمالين ونصفه لاعمامها كذلك على الاحتمالين وقد
تحصل من ذلك ان الثلث الذى لقرابة الام فيه احتمالات ثلثة احدها قسمته بينهم على عدد
الرؤس بالسوية وثانيها قسمته بين قبيلى العمومة والخؤولة وثالثها قسمته بين القبيلتين اثلاثا
وكل من الاحتمالين الاخيرين يحتمل احتمالين قسمة نصيب كل قبيل من النصف او الثلث او الثلثين
على الرؤس والثانى قسمته عليهم اثلاثا واما الثلثان من اصل المال فلقرابة الاب ثلثهما لخؤولة
الاب اثلاثا بينهم لتقربهم بالاب ثلثه للخال والخالة من قبل امه بالسوية وثلثاه لخاله وخالته
من الابوين كذلك على المش وثلثا الثلثين للعمتين والعمين اثلاثا ثلثه للعم والعمة من قبل الام
بالسوية على المش وثلثاه للعم والعمة من قبل الاب اثلاثا فلا واحدا فعلى تقدير قسمة نصيب قرابة
الام ثمانية تصح من ستمائة وثمانية واربعين وكذلك على التنصيف على القبيلتين وقسمة نصيب
كل قبيل على عدد الرؤس واما على تقدير قسمته اثلاثا فتصح من ثلثمائة واربعة وعشرين وكذلك
ان قسم الثلث على القبيلتين اثلاثا ثم نصيب كل قبيل على عدد الرؤس اما لو قسمه اى نصيب كل قبيل
اثلاثا ايضا فتصح من مائة واثنين وستين انتهى كلامه دام ظله وقد نقلناه بطوله لكثرة محصوله
ولكن ينبغى لنا ايضاح ما ذكره فى حكم الستة عشر من الوجوه الخمسة وبيان الفريضة فى كل منها
ثم اتباعه بذكر اقسام هذه الطبقة وصورها وحكم كل منها فنقول اما حكم الوراث الستة عشر فهو
ان لاقرباء الاب الثمانية منهم ثلثين من التركة يقسم عليهم كما بينه دام ظله بقوله واما الثلثان
من اصل المال فلقرابة الاب الخ والعدد الذى يخرج من ثلثيه سهام هؤلاء الثمانية احد وثمانون
اذ لا بد من تقسيم الثلثين اولا اثلاثا ليكون ثلثهما للاخوال الاربعة ثم ثلث هذا الثلث للخالين
من قبل الام لكل نصفه وثلثاه للخالين من قبل الاب كذلك فيكون سهم كل من الاولين نصف
ثلث ثلث الثلثين ومخرج هذا الكسر هو مضروب المخارج المفردة بعضها فى بعض اربعة وخمسون
والكسر المذكور ثلثه من هذا العدد الذى هو ثلثا احد وثمانين اى ثلثه من احد وثمانين اذا فرض
واحدا وسهم كل من الاخرين اى الخالين من قبل الاب نصف ثلثى ثلث الثلثين اى ثلث ثلث

الثلثين فان نصف الثلثين ثلث واحد وهو ستة من اربعة وخمسين كذلك وسهم كل من
العمين للام نصف ثلث ثلثي الثلثين وهو ايضا ستة من اربعة وخمسين كما مر وسهم العم من قبل
الاب ثلثان من ثلثي ثلثي الثلثين وسهم العمة من قبله ثلث من ثلثي ثلثي الثلثين والمخرج لهذين
الكسرين وان كان احدا وثمانين بملاحظة ضرب مخرج الثلث فى مخرج الثلثين ثم الحاصل وهو
سبعة وعشرون فى مخرج الثلثين ايضا الا انهما يخرجان ايضا من اربعة وخمسين للعم منها ستة عشر
وللعمة ثمانية فتكون الاربعة والخمسون هو المخرج لسهام الثمانية وهو الثلثان من الفريضة فتكون
اصل الفريضة احدا وثمانين حيث انه العدد الذى ينقسم ثلثاه على اقرباء الاب الثمانية جميعا
من غير انكسار واما اقرباء الام الثمانية فلهم ثلث التركة وفى تقسيمه عليهم وجوه خمسة كما سمعت
الاول ان يقسم عليهم اثمانا بالسوية فيكون لكل واحد منهم ثمن من الثلث ومخرجه اربعة وعشرون
ولتوافقهما مع احد وثمانين فى الثلث اذ يعدهما الثلثة ضربنا ثلث احدهما فى الاخر وان شئت
فقل ان ثلث الفريضة التى هى احد وثمانون وهو سبعة وعشرون لما كان مباينا لعدد الرؤس
وهو ثمانية ضربنا عدد الرؤس فى اصل الفريضة وعلى التقديرين حصل ستمائة وثمانية واربعون
وهى الفريضة على هذا الوجه ومنها تصح السهام فثلثاها مائتان وستة عشر لاقرباء الام الثمانية لكل
سبعة وعشرون وثلثاها اربعمائة واثنان وثلثون لاقرباء الاب ثلث هذين الثلثين مائة واربعة
واربعون للاخوال الاربعة ثلثه ثمانية واربعون للخالين من الام لكل اربعة وعشرون وثلثاه ستة
وتسعون للخالين من الابوين لكل ثمانية واربعون وثلثا ذينك الثلثين مائتان وثمانية وثمانون
للاعمام الاربعة ثلث هذين الثلثين ستة وتسعون للعمين من الام لكل ثمانية واربعون وثلثاهما
مائة واثنان وتسعون للعمين من الابوين للعم مائة وثمانية وعشرون وللعمة اربعة وستون والى هذا
الوجه اشار دام ظله اخيرا بقوله فعلى تقدير قسمة نصيب قرابة الام ثمانية الخ وسابقا عليه بقوله الحدها
قسمته بينهم وقبله بقوله ويحتمل قسمة الثلث اثمانا **الثاني** ان يقسم الثلث على الثمانية بان ينصف
ويعطى نصفه الاعمام بالسوية اربعة كما في الام اثلاثا كذا ونصفه الاخر الاخوال كذلك ولما كان الفرض

ان الاعمام اربعة وكذا الاخوال فينقسم كل قسم اربعة اقسام فينقسم الثلث الى ثمانية متساوية
ويرجع الى الوجه الاول وقد علمت الفريضة وكيفية التقسيم فيه واليه اشار دام ظله اخيرا بقوله
وكذلك على التنصيف على القبيلين وسابقا عليه حيث احتمل قسمة نصيب كل قبيل من النصف
على الرؤس وقبله حيث احتمل قسمة الثلث نصفين على التسوية فى قوله ويحتمل قسمة الثلث الخ
الثالث ان يقسم الثلث على الثمانية بان ينصف ويعطى نصفه الاعمام ولكن لا بالسوية بل اثلاثا
ثلثه للعمين من الام بالسوية وثلثاه للعمين من الابوين بالسوية او بالتفاوت ونصفه الاخر للاخوال
اثلاثا ايضا كالاعمام والفريضة تخرج من ثلثمائة واربعة وعشرين اذ المفروض ان سهم الاعمام الذى
هو نصف الثلث يعطى ثلثه للعمين من الام بالسوية فيكون لكل منهما نصف ثلث من نصف
الثلث ومخرجه ستة وثلثون ويعطى ثلثاه للعمين من الابوين اما بالسوية او بالتفاوت وعلى
الاول فيكون لكل منهما نصف ثلثين من نصف ثلث اى ثلث من نصف ثلث وواحد من ثمانية عشر
وعلى الثانى يكون للعم من الابوين ثلثا ثلثين من نصف الثلث وهو اربعة من اربعة وخمسين اى
اثنان من سبعة وعشرين وللعمة ثلث ثلثين من نصف الثلث وهو اثنان من اربعة وخمسين
اى واحد من سبعة وعشرين والكلام فى سهم الاخوال وهو نصف الثلث كالكلام فى سهم الاعمام
بلا تفاوت وح فنقول ان المخرج لسهام اقرباء الام الثمانية على الاول اى على تساوى سهمى العمين
من الابوين يكون من الستة والثلثين لدخول الثمانية عشر فيه وهى توافق ما مر لسهام اقرباء
الاب وهو احد وثمانون بالتسع فنضرب تسعه وهو الاربعة فى احد وثمانين يبلغ ثلثمائة واربعة
وعشرين وعلى الثانى يكون من مائة وثمانية لتوافق الستة والثلثين مع السبعة والعشرين فى التسع ايضا
اذ يعدهما التسعة فنضرب تسع احدهما فى الاخر يحصل مائة وثمانية وهى توافق الاحد والثمانين
فى ثلث التسع اذ يعدهما السبعة والعشرون فنضرب ثلث تسع الثانى ثلثا وهو ثلثة فى الاول
يحصل ثلثمائة واربعة وعشرون فهى الفريضة على هذا الوجه ومنها تصح السهام فيعطى ثلثاها
لاقرباء الاب على ما مر وينصف ثلثها على اقرباء الام كما ذكر هنا وان شئت فقل ان السبعة والعشرين

الذی هو ثلث الفریضة لابدّ ان ینقسم اثنا عشر بها لان سهام الاعمام الاربعة ستة وکذا سهام
الاخوال وبین السبعة والعشرین والاثنا عشر توافق بالثلث فنضرب ثلث الاخیر فی اصل الفریضة
ای فی احد وثمانین یحصل ماذکرهنا علی تساوی سهمی العمّین للاب وامّا علی تفاوتهما فتصیر
سهام الاعمام ثمانیة عشر لان ثلث العمّین للامّ بنصف وثلثی العمّین للاب بثلث فنحتاج الی عدد
یکون لثلثه نصف ولثلثیه ثلث وهو ثمانیة عشر وکذا یکون سهام الاخوال ایضا ثمانیة عشر
فیکون مجموع سهامهم ستة وثلثین وقد کان نصیبهم الذی هو ثلث الفریضة سبعة وعشرین
وبینهما توافق فی التسع فنضرب تسع السهام وهو اربعة فی الفریضة یحصل ماذکر وهو ثلثمائة
واربعة وعشرون والی هذا الوجه اشار دام ظله بقوله اخیرا امّا علی تقدیر قسمته اثلاثا الخ و
سابقا علیه بقوله والثانی قسمته علیهم اثلاثا وقبله حیث قسمة الثلث نصفین علی التفاوت
الرابع ان یقسم الثلث علی الثمانیة اثلاثا ثلثاه للاعمام علی السویة وثلثه للاخوال کذلک فیکون
لکل من الاعمام الاربعة ربع من ثلثی الثلث ولکل من الاخوال الاربعة ربع من ثلث الثلث والمخرج
ایضا ستة وثلثون حاصلة من ضرب الاربعة مخرج الربع فی التسعة مخرج ثلث الثلث واذا ضربنا
تسع هذا المخرج فی احد وثمانین کما مرّ فی الوجه الثالث کان المخارج ثلثمائة واربعة وعشرین وهی
الفریضة هنا ایضا فیعطی ثلثاها لاقرباء الاب علی مامرّ وثلثها لاقرباء الامّ اثلاثا کما ذکر هنا ولک
ان تقول ان نصیب الاعمام وهو ثمانیة عشر توافق عددهم بالنصف الذی هو داخل فی عدد الاخوال
فنکتفی به ونضربه فی احد وثمانین یحصل مامرّ والیه اشار دام ظله بقوله اخیرا وکذلک ان قسم الثلث
وسابقا علیه حیث احتمل قسمة نصیب کل قبیل من الثلث او الثلثین علی الرؤس وقبله بقوله ویحتمل
ان یکون ثلث الثلث **الخامس** ان یقسم الثلث علی الثمانیة اثلاثا ثم نصیب کل قبیل اثلاثا ایضا
کما اشار الیه دام ظله بقوله اخیرا امّا لو قسمه ای نصیب کل قبیل الخ وسابقا علیه بقوله ایضا والثانی
قسمته علیهم اثلاثا وقبله بما فصّله بقوله فانه یکون للثمانیة من قبل الامّ الخ والفریضة علی هذا الوجه
مائتان واثنان وستون لانّ ما للاخوال وهو ثلث الثلث یکون ثلثه للخالین من قبل الام بالسّویة فیکون

لکل منهما نصف ثلث من ثلث الثلث ومخرجه اربعة وخمسون وللخالة من قبل الابوین امّا نصف
ثلثین من ثلث الثلث ای ثلث من ثلث الثلث وهو واحد من سبعة وعشرین وامّا ثلث ثلثین
من ثلث الثلث ای اثنان من احد وثمانین ولکلّ من العمّین من قبل الامّ نصف ثلث من
ثلثی الثلث وهو اثنان من اربعة وخمسین ای واحد من سبعة وعشرین وللعمة من قبل الابوین
امّا نصف ثلثین من ثلثی الثلث ای ثلث من ثلثی الثلث وهو اثنان من سبعة وعشرین او ثلث
ثلثین من ثلثی الثلث وهو اربعة من احد وثمانین وقد عرفت ان المخرج لسهام اقرباء الاب ایضا
کان احدا وثمانین فاذا نسبت هذه المخارج بعضها الی بعض یکون السبعة والعشرون داخلة
فی غیرها والاربعة والخمسون متوافقة مع احد وثمانین حیث یعدّهما سبعة وعشرون وهی مخرج
ثلث التسع فنضرب ثلث تسع الاول مثلا وهو اثنان فی الثانی یحصل مائة واثنان وستون
ولک ان تقول ان السبعة والعشرین الذی کان ثلث الفریضة وان کان ینقسم ثلثاه علی الاعمام
من غیر انکسار لکن ثلثه علی الخالین من الاب کذلک الا ان الثلث الباقی وهو ثلثه ینکسر علی
الخالین من الام وبین عددهما ونصیبهما ای الاثنین والثلثة تباین فنضرب عددهما فی احد وثمانین
الذی کان اصل الفریضة یحصل ماذکر ای مائة واثنان وستون وهی الفریضة علی هذا الوجه و[illegible]
تصح السهام کما تری فی هذه الصورة ووجه اسهل نقول ان العدد الذی ینقسم علی اقرباء الاب

ثلثاها ١٠٨ لاقرباء الاب الثمانية		الفريضة	ثلثها ٥٤ لاقرباء الام الثمانية	
ثلثاها ٧٢ للاعمام الاربعة	ثلثها ٣٦ للاخوال الاربعة		ثلثه ١٨ للاخوال الاربعة	ثلثاه ٣٦ للاعمام الاربعة
ثلثه ٢٤ للعمين من الام	ثلثه ١٢ للخالين من الام		ثلثه ٦ للخالين من الام	ثلثها ١٢ للعمين من الام
لكل ١٢ [illegible]	لكل ٦		لكل ٣	لكل ٦ [illegible]
ثلثاه ٤٨ للعمين من الابوين	ثلثاه ٢٤ للخالين من الابوين		ثلثاه ١٢ للخالين من الابوين	ثلثاها ٢٤ للعمين من الابوين
للعم ٣٢ للعمة ١٦	لكل ١٢ [illegible]		للخال ٨ للخالة ٤	للعم ١٦ للعمة ٨
			او لكل ٦	او لكل ١٢

من غير انكسار اربعة وخمسون كما ظهر مما مر واما ما ينقسم على اقرباء الام كلا فهو على الوجهين
الاولين ثمانية وعلى الثالث ستة وثلثون لانه الذى ينقسم كل نصف منه اثلاثا على النحو المذكور
هناك وعلى الرابع اثنا عشر وعلى الخامس اربعة وخمسون ايضا كما رايت فى الصور المتقدمة انفا
وسهام اقرباء الاب توافق الثمانية فى النصف فنضرب نصف احدهما فى الاخر ثم الحاصل وهو
مائتان وستة عشر فى الثلثة اصل الفريضة يحصل ستمائة وثمانية واربعون على الوجهين
الاولين وتوافق الستة والثلثين فى نصف التسع اذ يعدهما الثمانية عشر فنضرب نصف
تسع احدهما فى الاخر ثم الحاصل وهو مائة وثمانية فى الثلثة يحصل ثلثمائة واربعة وعشرون
على الثالث وتوافق الاثنى عشر فى السدس فنضرب سدس احدهما فى الاخر ثم الحاصل فى الثلثة
فيحصل ما مر على الرابع ايضا وتماثل الاربعة والخمسين فنكتفى باحدهما ونضربه فى الثلثة يحصل
مائة واثنان وستون على الخامس هذا ثم اذا انقضت الوجوه الخمسة فلنتعرض لتفصيل اقسام
هذه الطبقة وصورها فنقول ان بعد انتفاء الطبقة الاولى اى اعمام الميت واخواله والام
وكون الوارث من الطبقة الثانية اى اعمام الاب والام واخوالهما لا يخلو اما ان يكون الوارث
من اقرباء اب الميت فقط او من اقرباء امه او من كليهما والقسم الاول له احدى عشر صورة
لان اقرباء الاب اما اعمامه فقط او اخواله فقط او كلاهما وعلى الاول اما ان يكون الجميع اعمام
الاب من قبل ابويه او من قبل امه او يكون بعضهم اعمامه من قبل ابويه وبعضهم من قبل امه
واما الاعمام من قبل الاب فقط ففى حكم الاعمام من قبل الابوين عند عدمهم ومحجوبون بهم مع
وجودهم كما مر مرارا فلا تزيد صور اعمام الاب من ثلث وعلى الثانى فاما ان يكون اخوال الاب
كلهم من جهة واحدة اى اخواله كلهم من ابويه او من ابيه او من امه وهذا كله صورة واحدة لعدم
اختلاف حكمهم فى صورة اتحاد الجهة او يكون بعضهم من الابوين او الاب وبعضهم من الام فلا تزيد
صور اخوال الاب من اثنتين وعلى الثالث يحصل صور ست لان للاعمام ثلث صور وللاخوال
صورتين كما عرفت والحاصل من ضربهما ست فصار مجموع الصور عند انحصار الوارث فى اقرباء

الاب

الاب احدى عشرة كما مر فى الفصل الاول الا ان الوارثين هناك كانوا اعمام الميت واخواله
نفسه وهيهنا اعمام ابيه واخوال ابيه وحكم الصور هنا ايضا كالحكم هناك الا انا نشير الى حكمها
هنا ايضا على ما هو الاظهر من الوجوه الخمسة وهو الوجه الخامس الذى جنح اليه شيخنا فيما تقدم
مشيرا الى ما اشار اليه فى بعض الصور من الاتفاق او الشهرة فنقول ان فى الصورة الاولى يكون
كل المال لهم بالتفاوت اى للذكر مثل حظ الانثيين اتفاقا وفى الثانية بالسوية على المشهور وفى
الثالثة يكون سدس المال لمن هو من قبل الام ان كان واحدا وثلثه ان كان متعددا بالسوية و
الباقى لمن هو من قبل الابوين او الاب بالتفاوت وفى الرابعة يكون الكل للاخوال بالسوية ان
كانوا من قبل الام وكذا ان كانوا من قبل الابوين او الاب على المشهور وفى الخامسة يكون سدس المال
لمن هو من قبل الام مع وحدته وثلثه مع تعدده بالسوية والباقى للاخوال من الابوين او الاب بالسوية
ايضا على المشهور وفى كل من الصور الست الباقية يكون ثلث المال للاخوال واحدا كانوا او اكثر وثلثاه
للاعمام كذلك ويقسم سهم كل فريق عليهم كما كان يقسم عليهم كل المال فى صورة انفرادهم من الفريق
الاخر ولو اجتمع معهم زوج او زوجة اخذ الزوج النصف والزوجة الربع ويكون ثلث الاصل فى
الصور الست الاخيرة للاخوال وما بقى من الاصل للاعمام ويقسم كل من الثلث والباقى على الاخوال
والاعمام كما كان يقسم نصيبهم عليهم فى صورة انتفاء الزوجين واما فى الصور الخمس الاول ففى
الاوليين منها والرابعة يكون الباقى بعد نصيب احد الزوجين للباقين الا انه بالتفاوت فى الاولى
وبالسوية فى الثانية والرابعة واما الثالثة والخامسة فباق فيهما ما مر من الاشكال والخلاف
فى ان نصيب المتقرب بالام بعد نصيب احد الزوجين هل هو سدس من الاصل مع وحدته وثلثه
مع تعدده او ان السدس انما هو من الباقى لا من الاصل وبالجملة فالظاهر ان حكم اعمام الاب واخواله
حكم اعمام الميت نفسه واخواله وقد مر فى الفصل الاول ان صور اجتماعهم احدى عشرة وقد مر بيان
حكم كل منها مع احد الزوجين وبدونه وقد كررنا البيان هنا ورسمنا الصور الاحدى عشرة التى تكون
فى هذا المقام ايضا فى جدول تسهيلا للامر واغناء عن المراجعة الى ما مر وهو هذا الجدول

		جدول اعمام الاب واخواله متفرقين ومجتمعين مع احد الزوجين وبدونه وله احدى عشرة صورة		
			مع انتفاء الزوجين	مع احد الزوجين
اعمام الاب فقط	١	اعمام الاب كلهم من قبل الابوين او الاب	لهم كل المال بالتفاوت اتفاقا	لاحد الزوجين نصيبه من النصف او الربع والباقي للاعمام بالتفاوت
	٢	اعمام الاب كلهم من قبل الام	لهم كل المال بالسوية على المشهور	لاحدهما نصيبه والباقي للاعمام بالسوية
	٣	اعمام الاب بعضهم من الابوين او الاب وبعضهم من الام	للمتقرب بالام سدس المال مع وحدته والثلث مع تعدده بالسوية والباقي للباقين بالتفاوت	لاحدهما نصيبه وللمتقرب بالام سدس الاصل [illegible] مع وحدته وثلثه مع تعدده بالسوية والباقي للباقين بالتفاوت
اخوال الاب فقط	٤	اخوال الاب كلهم من جهة واحدة	لهم كل المال بالسوية	لاحدهما نصيبه والباقي للاخوال بالسوية
	٥	اخوال الاب بعضهم من الابوين او الاب وبعضهم من الام	سدس المال للمتقرب بالام مع وحدته وثلثه مع تعدده بالسوية والباقي للباقين بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه وللمتقرب بالام سدس الاصل [illegible] مع وحدته وثلثه مع تعدده بالسوية والباقي للباقين بالسوية ايضا
الاعمام والاخوال مجتمعين	٦	اخوال من جهة واحدة واعمام من الابوين او من الاب	ثلث المال للاخوال بالسوية مطلقا وثلثاه للاعمام بالتفاوت	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل بالسوية والباقي للاعمام بالتفاوت
	٧	اخوال من جهة واحدة واعمام من الام	الثلث للاخوال بالسوية مطلقا والثلثان للاعمام بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه وللاخوال الثلث الاصل بالسوية والباقي للاعمام بالسوية ايضا
	٨	اخوال من جهة واحدة واعمام بعضهم من الابوين او الاب وبعضهم من الام	للاخوال الثلث وسدس الثلثين الباقيين للمتقرب بالام من الاعمام مع وحدته وثلثه مع تعدده بالسوية والباقي للباقين بالتفاوت	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل بالسوية وسدس الباقي للمتقرب بالام من الاعمام [illegible]
	٩	اخوال بعضهم من الابوين او الاب وبعضهم من الام واعمام كلهم من الابوين او الاب	للاعمام الثلثان بالتفاوت والثلث للاخوال سدسه للمتقرب منهم بالام مع الوحدة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقي لباقي الاخوال بالسوية ايضا	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل يقسم بينهم كما فصل في البيت [illegible] والباقي للاعمام بالتفاوت
	١٠	اخوال متفرقون كما سبق واعمام كلهم من الام	للاعمام الثلثان بالسوية والثلث للاخوال على ما فصل آنفا	الحكم فيها كما فصل في البيت المتقدم الا ان [illegible] بالاعمام يكون بالسوية
	١١	اخوال متفرقون كما سبق واعمام [illegible] وبعضهم من الام	[illegible]	لاحدهما نصيبه وللاخوال ثلث الاصل [illegible]

هذا هو الكلام في القسم الاول واما القسم الثاني وهو ان يكون الوارث من اقرباء ام الميت فقط
فالكلام فيه ايضا كما في القسم الاول فان له ايضا احدى عشرة صورة لان اقرباء الام اما اعمامها
فقط او اخوالها فقط او كلاهما الى اخر ما مر ويحكم جميع الصور هنا ايضا حكمه هناك من غير فرق على الاظهر
الا ان الاتفاق المنقول هناك في بعض الصور على كون التقسيم بالتفاوت لا يكون هنا بل كل صورة
كان التقسيم فيها هناك بالتفاوت كان فيها هنا احتمالان واما ما كان هناك بالتسوية فالتسوية فيها
هنا ايضا اوضح فعليك بالتأمل والاحتياط واما القسم الثالث وهو ان يكون بعض الوارثين من اقرباء

الاب

الاب وبعضهم من اقرباء الام فيكون له مائة واحدى وعشرون صورة حاصلة من ضرب صور
اقرباء الاب الاحدى عشرة في مثلها من طرف اقرباء الام وفي الجميع يكون ثلث المال لاقرباء
الام واحدا كان او اكثر اعماما كانوا او اخوالا او كليهما والثلثان الاخران لاقرباء الاب كذلك ويقتسم
الثلث على اقرباء الام كما كان يقتسم كل المال عليهم في صورة انفرادهم من اقرباء الاب وكذا يقتسم
الثلثان على اقرباء الاب كما كان يقتسم كل المال عليهم في حال انفرادهم من اقرباء الام وبالجملة فانك
تنظر الى اقرباء الاب وتعرف انهم من اي صورة من الصور الاحدى عشرة المتقدمة فتقسم الثلثين
عليهم على ما بيناه في تلك الصورة وكذا تنظر الى اقرباء الام انهم تحت اي صورة من الصور المذكورة
اندرجوا فتقسم الثلث عليهم على ما بيناه فيها ايضا وهذا بعد ما اوضحنا الصور المتقدمة ظاهر
لا يحتاج الى تطويل في الكلام برسم جدول وتعيين السهام ويظهر لك مما مر مرارا في امثال المقام
انه لو دخل في هذا القسم زوج او زوجة اخذ نصيبه من النصف او الربع وكان ثلث الاصل لاقرباء
الام والباقي لاقرباء الاب كما يظهر لك الحال فيما لو كان الوارث اولاد اولاد هذه الطبقة بان لم يبق احد
من اعمام الاب او الام او اخوالهما فان اولاد كل واحد منهم ياخذون نصيب من يتقربون به كما عرفت
مكررا ايضا فلا حاجة الى تطويل الكلام فيهم ولا في اعمام الاجداد واخوالهم لندرة الفرض جدا
مع ان الحكم فيهم مع ما فيه من الخلاف والاشكال يظهر للمتأمل فيما مر والاحتياط في جميع المقامات
طريق النجاة **تتميم** اذا اجتمع للوارث موجبان للارث نسبين كانا او سببين او مختلفين فان
منع احدهما الاخر ورث من جهة المانع فقط كابن عم هو اخ بان تزوج رجل بزوجة اخيه فاولد منها
ولدا وكان لاخيه منها ولد ايضا فان كلا من الولدين اخ للاخر من امه وابن عم له ايضا فاذا مات احدهما
ولم يكن له وارث من المرتبة الاولى ورثه ذلك الاخر من جهة كونه اخا لا من جهة كونه ابن عم فان الاخ
حاجب لابن العم وان لم يمنع احدهما الاخر ورث بالسببين معا لوجود المقتضي وفقد المانع مع ان
الظاهر المصرح به عدم الخلاف في ذلك مثاله ابن عم لاب هو ابن خال لام او ابن عم هو ابن خال لام كان يتزوج
اخو زيد من ابيه باخته من امه وتولد منهما ولد فان زيدا بالنسبة الى هذا الولد عم له لابيه لانه اخو ابيه

من الاب وخال له للام لانه اخو امه من امها وولد زيد بالنسبة الى هذا الولد ابن عم له للاب و
ابن خال له للام فلو مات ذلك الولد ولم يكن له وارث من المرتبتين الاوليين ورثه زيد نصيب
عمومة الاب وخؤلة الام فلو كان معه عم اخر للاب كان لزيد ثلث التركة من جهة كونه خالا وثلث اخر
من جهة كونه احد العمين اللذين سهمهما الثلثان ويكون الثلث الباقي للعم الاخر ولو كان معه خال
للاب كان له الثلثان نصيب العمومة وسدس ثلث الباقي ايضا لانه نصيب الخال للام اذا اجتمع
مع الاعمام والاخوال للاب كما في الصورة المفروضة ويكون الباقي للخال من الاب ويكون المسئلة
من ثمانية عشر مخرج سدس ثلث ثلثان منها وهو اثنا عشر مع سدس الستة الباقية لزيد والباقي
وهو خمسة للخال الاخر ومثله ما لو كان بدل الخال للاب خال للابوين فانه لا يمنع الخال للام بخلاف
ما لو كان بدله عم للابوين فانه يمنع زيدا من نصيب العمومة بل يكون له حينئذ نصيب الخؤلة فقط
وهو الثلث وللعم من الابوين الثلثان كما لو كان الوارث منحصرا في عم وخال ولو فرض موت زيد ايضا
ولم يكن للولد المذكور وارث غير اولاد الاعمام والاخوال ورثه ولد زيد وكان له نصيب ابيه الذي
هو مجموع نصيبي العم والخال عند عدم المانع ومع وجوده كان يكون معه ابن عم للابوين كان له نصيب
ابن الخال فقط هذا كله امثلة اجتماع النسبين واما مثال ما اذا كان الموجبان المجتمعان سببين
مع حجب احدهما الاخر فكما في الامام عليه السلام اذا مات عتيقه فانه يرثه بالعتق لا بالامامة ومع عدم الحجب
كما في زوج هو معتق او ضامن جريرة ومثال ما اذا كان احد الموجبين سببا والاخر نسبا مع الحجب
كما في معتق الشخص اذا كان قريبا له كان يكون عمه او خاله ومع عدم الحجب كما في زوج هو ابن عم او زوجة
هي بنت عم فانها عند انحصار الوارث فيها وان كانت لا ترث بالزوجية الا الربع الا انها ترث الباقي
بالقرابة ولكن هذا اخر ما اردنا ايراده في هذه الرسالة وعليك بان تتامل فيها وتعرف قدرها
فان ما فيها من البيان الرشيق والنظم الانيق الحاوي للتوضيح والتحقيق والتنقيح والتدقيق مما لا تجده
فيما تقدم عليها من رسالة او كتاب والله الموفق للصواب وله الحمد اولا واخرا وظاهرا وباطنا

